# Allgemeine Geschichte
der
# christlichen Religion
und
# Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Zweiter Band,
welcher die Kirchengeschichte von Constantin d. G. bis auf Gregor d. G. enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1831.

# Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:

Das Reich Gottes ist einem Sauerteig gleich.

Das Wort des Apostels Paulus:

Unser Wissen ist Stückwerk, aber die Liebe ist das größeste.

Zweiten Bandes dritte Abtheilung, welche die Geschichte der Kirchenlehre vollendet.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1831

Sr. Hochwürden

dem

# Herrn Abt Dr. G. J. Planck,

am Tage

der funfzigjährigen Feier

seines Lehramtes

gewidmet.

## Theuerster und innigstverehrter Lehrer!

Nehmen Sie an dem Tage, an dem gewiß so viele sich vereinigen ihre Liebe, Verehrung und Dankbarkeit vor Ihnen auszusprechen, auch diesen Ausdruck der unverlöschlichen herzlichen Dankbarkeit eines alten Schülers, der Ihnen so gering auch das ist, was er Ihnen darbringt, doch das Beste darbringt, was von seinem Standpunkte aus er darzubringen vermag, mit Ihrer gewohnten nachsichtigen Liebe auf. Wenn Sie auch mit vielem in diesem Werke nicht zufrieden sind; so werden Sie doch in dem Streben nach wohlwollender Gerechtigkeit den Schüler nicht verkennen, der von dem großen Meister selbst, dem er so vieles verdankt, zuerst gelernt hat dem suum cuique in der Auffassung der Geschichte nachzustreben. Und Sie werden am besten mit

Ihrer, von dem Geist der Liebe verklärten, nun durch ein halbes Jahrhundert erprobten Gerechtigkeit auch jeden Ihrer Schüler, der in ernster Gesinnung arbeitet, auf seinem Standpunkte anzuerkennen wissen. Daher rechne ich getrost mit einer von dankbarer Liebe und Verehrung dargereichten Gabe auf Ihre Nachsicht.

Gepriesen sei Gott, daß er Sie uns zum Lehrer gegeben und Sie uns so lange erhalten hat. Er wolle noch lange Sie, verehrter Lehrer, durch Lehre und Beispiel uns vorleuchten lassen.

Das ist an diesem Tage der heißeste Wunsch Ihres Sie innig liebenden und dankbar verehrenden Schülers.

A. Neander.

# Vorrede.

So übergebe ich hier der öffentlichen Mittheilung die Vollendung des ersten großen Haupttheils dieses Werks, Gott dankend, daß Er mir die Kraft verliehen, es für's Erste so weit zu führen.

Ich habe das bisherige Ganze fortgeführt von dem Gesichtspunkte aus, welchen ich in der Vorrede zum ersten Bande ausgesprochen, und von demselben Gesichtspunkte aus, der das Ergebniß meines Lebens und meiner Studien mir geworden, werde ich auch das Werk vollenden, so weit Gott es mich führen lassen wird. Dieser Gesichtspunkt steht mir fest, was auch diejenigen dagegen sagen mögen, welchen die ganze Geschichte als ein Spiel menschlicher Willkür erscheint, und welche das Größte aus dem Kleinsten zu erklären gewohnt sind, oder welche die Entwickelung des göttlichen Lebens in der Mensch-

heit, die Tiefen des menschlichen Geistes und Gemüths nach einigen armseligen Begriffsformeln, in die alles hineinpassen muß, ermessen zu können meinen. Einen Gegensatz zwischen erbauender und belehrender Kirchengeschichte werde ich nie anerkennen. Die Erbauung soll von der an's Licht geförderten Wahrheit ausgehn. Was vor wissenschaftlicher Prüfung als Täuschung sich ergiebt, hört dann auch auf noch ferner erbauen zu können. Es wäre eine schlimme Sache mit der Erbauung, welche mit dem freien Blick des Geistes nicht bestehen könnte. Die Wahrheit, welche von dem Walten des Göttlichen zeugt, kann auch, wenn sie nur rein aufgefaßt wird, nicht anders als erbauend sein, und je ungetrübter sie aufgefaßt wird, desto mehr wird sie es. Das Schlechte braucht darum nicht verschwiegen oder verdeckt zu werden; ohne auch dieses wie es ist zu erkennen, kann das Gericht Gottes in der Weltgeschichte und der im Kampf fortschreitende Sieg des Reiches Gottes nicht verstanden werden. Der Entwickelungsgang des Christenthums kann nicht erkannt werden, ohne das, was aus fremdartigen Einflüssen hervorgegangen ist, davon zu sondern. Mit einem Worte, es kann keine ächte Geschichte des Reiches Gottes werden, der nicht die Geschichte des Reiches des Bö-

sen zur Seite geht. Aber freilich soll die von sich selbst zeugende Wahrheit allein hier wie belehren so erbauen, und das wird desto reiner und würksamer erfolgen, je mehr die Subjektivität des Geschichtschreibers den sich offenbarenden Geist des Christenthums treu in sich aufnehmend ihr nur zum Organ dient. Das ist die Objektivität, nach der ich strebe, und wo sich hier meine Subjektivität trübend eingemischt hat, wie ohne Zweifel oft geschehn, werde ich es immer anzuerkennen und zu verbessern suchen. Dies in Beziehung auf die κυριας δοξας verschiedener Richtungen des Zeitgeistes, und so werde ich nach dem Maaß der Erkenntniß, das mir Gott verliehen hat und verleihen will, meinen Weg ruhig fortgehen, unbekümmert um das Gerede jenseits oder diesseits.

Die Geschichte der vornehmsten Kirchenlehrer habe ich in diesem Bande in die Geschichte der Lehrstreitigkeiten zu verflechten, der Anschaulichkeit und Lebendigkeit wegen und zur Ersparung des Umfanges, für das Beste gehalten, daher kein besondrer Abschnitt von den Kirchenlehrern.

In dem Abschnitt, welcher besonders von dem Chrysostomus handelt, bin ich desto kürzer gewesen, da eine neue verbesserte und vermehrte Auflage

des ersten Bandes meines Chrysostomus in Kurzem erscheinen wird.

Sehr gern würde ich bei der Entwickelung der Lehre des Theodorus von Mopsuestia, was ein so sehr interessanter Gegenstand ist, dessen Commentar über die kleinen Propheten, der, so wichtig für die Geschichte der eigenthümlichen Richtungen des theologischen Geistes, schon längst hätte herausgegeben sein sollen, bei der Ausarbeitung benutzt haben. Möge mein Freund von Wegnern in Königsberg, nicht zögernd wie Majus, uns bald durch die Herausgabe dieses wichtigen Werks erfreun!

Die Inhaltsverzeichnisse, das Register und die Tabelle zu diesem Bande sind von einem meinem Herzen besonders theuren jungen Theologen, Herrn Stud. Theol. Piper aus Stralsund, verfaßt, welchem ich auch für die Genauigkeit der Correktur herzlich zu danken habe.

Berlin, den 4ten Juni 1831.

A. Neander.

# Inhaltsverzeichniß.

## Zweite Periode der christlichen Kirchengeschichte.

### Von dem Ende der diokletianischen Verfolgung bis zu dem römischen Bischof Gregor dem Großen, oder vom Jahre 312 bis zum Jahre 590.

### Dritte Abtheilung.

## Fortsetzung des vierten Abschnitts. S. 927—1493.

## Anhang.

### Die aus diesen Streitigkeiten hervorgehende Bildung der abgesonderten Kirchenpartheien außerhalb des römischen Reichs. S. 1171 — 1185.

Seite

## Anhang zu diesem Abschnitt.

### Sektengeschichte. Seite 1464 — 1493.

## Fortsetzung des vierten Abschnittes, der Geschichte der Lehre von der Person Christi.

Seit den apollinaristischen Streitigkeiten entwickelten sich die verschiedenen Richtungen, welche wir schon früher in der Auffassung dieser Lehre von der Person Christi bemerkten, zu noch schrofferem Gegensatze, je nachdem man dieselbe besonders in der Polemik gegen den Apollinarismus oder in der Polemik gegen den Photinianismus darzustellen veranlaßt wurde. Diese Verschiedenheit der dogmatischen Richtungen war aber nicht bloß in der Verschiedenheit der äußerlichen Berührungen begründet; sondern sie hatte einen tieferen Grund in der wesentlichen Verschiedenheit des ganzen dogmatischen Geistes. Diejenigen, bei welchen Gefühl und religiöse Betrachtung vorherrschten, ließen es sich besonders angelegen sein, im Gegensatz gegen die photinianische Auffassungsweise, welche nur einen graduellen Unterschied zwischen dem Sohn Gottes und andren erleuchteten und heiligen Menschen anerkannte, das Specivischverschiedene zwischen einer Menschwerdung Gottes und einer bloßen Einwürkung Gottes auf einen Menschen recht hervorzuheben und das Unbegreifliche und Unerklärliche des Wunders anschaulich zu bezeichnen. Diejenigen hingegen, bei welchen die Richtung

des bestimmenden und sondernden Verstandes vorherrschte, machten sich das vornehmlich zum Augenmerk, die in dem Gefühl und der bloß von diesem ausgehenden Betrachtung, in dem liturgischen Ausdruck des Gefühls, sich leicht mit einander vermischenden Elemente durch den Begriff aus einander zu halten und zu sondern, und so wurden sie dadurch veranlaßt, im Gegensatz gegen gnostische und apollinaristische Auffassungen die Unvermischtheit der in ihrer Eigenthümlichkeit verharrenden göttlichen und menschlichen Natur besonders hervorzuheben. Die eine dieser Richtungen finden wir in der alexandrinischen, die andre in der antiochenischen Kirche und Schule vorzugsweise dargestellt. Diese Verschiedenheit ist zum Theil aus demjenigen abzuleiten, was wir über den allgemeinen Charakter dieser Schulen in der Einleitung zu diesem Abschnitt bemerkt haben.

Die antiochenische Schule mußte schon durch ihre historisch-grammatische Richtung dazu veranlaßt werden, die menschliche Seite in dem Leben Christi mehr als von Andren zu geschehen pflegte, zu berücksichtigen. Wo eine allegorisirende oder sonst künstlich deutelnde Auslegung leicht Mittel fand, das sich anschaulich zu erkennen gebende Menschliche in dem Leben Christi zu verdunkeln, mußten die Grundsätze der Auslegung bei jener Schule die entgegengesetzte Würkung hervorbringen. Während die andre Schule nach einem schon feststehenden dogmatischen Begriff von Christus alle in der evangelischen Geschichte vorkommenden Erscheinungen sich zurecht legte und deutete, bildete diese Schule sich ihren Begriff von Christus vielmehr nach der Geschichte. Ueber solche Stellen, wo Christus selbst ein in gewisser Hinsicht beschränktes Wissen von sich aussagt, konnte sie nicht

so leicht hinwegkommen mit solchen gezwungenen Deuteleien, mit denen Andre sich halfen. Die einfache Betrachtung und Auslegung der Geschichte führte einen Diodorus von Tarsus und einen Theodorus von Mopsuestia zu einer solchen Vorstellungsweise von Christus, welche eine dem Entwickelungsgang der menschlichen Natur entsprechende, auf gewisse Weise demselben gemäß fortschreitende und durch Kämpfe hindurchgehende Entwickelung nicht von ihm ausschloß. Diese Vorstellungsweise war oder blieb aber bei dem Theodorus nicht bloß eine von außen her aufgenommene und vereinzelte; sondern sie bildete ein nothwendiges organisches Glied in dem Ganzen seines consequent ausgebildeten dogmatischen Systems, dessen Mittelpunkt die Lehre von Christus war. Um dies recht zu erkennen, müssen wir hier etwas vorausnehmen, was zu seiner Anthropologie gehört, und was erst durch die Darstellung der letztern seinen rechten Platz erhalten kann.

Theodorus setzt nämlich zwei Abschnitte in der ganzen Schöpfungsgeschichte: die sich selbst überlassene, wandelbare, den Versuchungen unterworfene vernünftige Natur auf allen Stufen des Daseins, — und von der andern Seite die durch die Mittheilung eines sie durchdringenden, verklärenden göttlichen Lebens über die Schranken der Endlichkeit erhobene, von allen Versuchungen und Kämpfen befreite, zur sittlichen Unwandelbarkeit hinaufgebildete, vernünftige Natur. Der eine Abschnitt bis zu der allgemeinen Auferstehung, der andre nach derselben [1]). Von dem Menschen aus, welcher das Bild

---

1) Excerpta Marii Mercatoris ed. Garnier. p. 100. placuit Deo in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens

Gottes für die ganze Schöpfung darstellt, soll der Uebergang von dem ersten Standpunkt zu dem zweiten vermittelt werden. Dies konnte nur dadurch geschehen, daß die menschliche Natur selbst zur Gemeinschaft mit Gott und vermöge derselben zu einem göttlichen über Wandel und Versuchung erhabenen Leben emporgehoben wurde. Dies war der Zweck der Erscheinung Christi, durch welchen erst das Bild Gottes in der menschlichen Natur wahrhaft realisirt, der Mensch erst zu der Herrschaft über die ganze Natur, zu welcher er bei der Schöpfung bestimmt worden, erhoben, zum Gegenstand der Verehrung und Anbetung für alle geschaffene Wesen gemacht wurde [1]). Um nun dies zu würken, mußte Gott die menschliche Natur in dem Zustande ihrer eigen-

---

est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

1) S. das Bruchstück des Theodorus, in dem besonders zur Widerlegung desselben geschriebenen Buche des Johannes Philoponus, dessen Commentar zur Schöpfungsgeschichte der Genesis l. VI. c.10. ὁ θεος τα της εἰκονος ἡμιν διασωσαι βουλομενος, ἀνθρωπον ἐξ ἡμων ἑνα λαβων, ἀθανατον τε και ἀτρεπτον ποιησας, εἰς οὐρανον ἀνηγαγεν ἑαυτῳ συναψας, ἱνα μη μονον εἰς ὑψος τυγχανων, παρα πασης προςκυνηται της κτισεως, ἀλλα γαρ και κατα παντα φοβερος τε και ἀνεπιβουλευτος ᾖ τοις ἐναντιοις, ἁτε μηδεμιαν παρατροπην ἢ ἀλλοιωσιν ὑπομενειν οἱοςτε ὠν. Nach dieser Theorie konnte er den achten Psalm zwar zunächst von der menschlichen Natur überhaupt erklären; aber doch behaupten, daß sich derselbe seiner höchsten Bedeutung nach und nach dem ganzen Umfang des darin Enthaltenen auf Christus beziehe, als durch welchen erst alles, was in diesem Psalm von der menschlichen Natur gesagt sei, vollständig realisirt worden. S. das Bruchstück seines Commentars über den achten Psalm in Corderii Catena in Psalmos. f. 166. vergl. Concil. oecum. V. Collat. IV. c. 19.

thümlichen Wandelbarkeit sich aneignen und sie vermittelst der Kämpfe und Versuchungen, welche diesem Standpunkte entsprechen, zu dem höheren Zustand, dem Ziel aller Entwickelung fortbilden. Die menschliche Natur mußte also auch in Christo zuerst als eine den Versuchungen und Kämpfen unterworfene erscheinen, und dies setzt voraus einen freien Willen, in welchem, wenn auch ohne alle vorhandene Sündhaftigkeit und ohne alle würkliche Sünde, doch die Möglichkeit zu sündigen vorhanden ist [1]). Ohne einen solchen sich frei aus sich selbst bestimmenden Willen kann überhaupt keine wahre menschliche Natur bestehen. Der Kampf durch den freien Willen erschien auch dem Theodorus als die nothwendige Bedingung alles Fortschreitens in der Entwickelung vernünftiger Geschöpfe. Ohne denselben hätte die Mittheilung jenes höheren Zustandes der Unwandelbarkeit, zu welchem Christus durch die Auferstehung gelangen und zu welchem durch ihn die ganze Menschheit und die ganze Geisterwelt gelangen sollte, als Handlung göttlicher Willkür, nicht als die, wie es in der heiligen Schrift dargestellt wird, verdiente Belohnung des siegreichen Kampfes erscheinen müssen [2]). Darnach hätte nun Theodorus zu der Lehre

---

1) Daher setzte Theodor bei der Versuchungsgeschichte, die er als Thatsache des inneren Sinnes vermittelst einer visionären Erscheinung und Mittheilung des bösen Geistes betrachtete, eine innere Möglichkeit versucht zu werden in Christo, so daß er durch seine Willenskraft siegreich die Versuchung bestand. S. das von Münter Fragmenta patrum Graecorum fascic. 1. herausgegebene Bruchstück aus Theodors Werk gegen den Kaiser Julianus „der Zweck der Versuchung, ἵνα καθαρως ἀναμαρτητος ὀφθῃ, οὐ τῳ μη πειρασθηναι, ἀλλα τῳ φυλαξασθαι πειρασθεις — ὡς ἀνθρωπος ἀληθως πειραζομενος."

2) L. c. Concil. V Collat. IV. Ita et animam Christi utpote hu-

von einer Vergöttlichung der menschlichen Natur in Christo ähnlich der späteren socinianischen Auffassungsweise hingeführt werden können, mithin ein wahres Sein Gottes in Christo ausschließend. Aber davon war er fern, nach dem wenigstens, was er mit Bewußtsein aussprach. Er nahm die Kirchenlehre von der Menschwerdung Gottes aufrichtig an, keineswegs bequemte er sich bloß dem herrschenden Ansehn nachgebend zu den Ausdrücken derselben, um einen fremden Sinn hineinzulegen. Aber er wollte sich aus der Analogie der menschlichen Natur und aus der Anschauung des Lebens Christi einen bestimmten Begriff von demjenigen bilden, was man sich unter Christus als Gottmenschen in seiner irdischen Erscheinung zu denken habe. Die stufenweise Vergöttlichung der menschlichen Natur in Christo bis zu seiner Verherrlichung betrachtete er als eine Folge und Würkung der ursprünglichen und verborgenen Verbindung, zu welcher Gott die menschliche Natur von ihrer Geburt an sich angeeignet hatte. Diese ursprünglich vorhandene, durch das ganze Leben Christi vermöge seines stets siegreichen Kampfes vorausgesetzte Verbindung offenbarte sich aber stufenweise fortschreitend in ihren Würkungen, wie der gesetz-

manam et sensus participem (menschlicher Empfindung theilhaft) prius accipiens et per resurrectionem in immutabilitatem constituens, sic et nobis eorumdem istorum per resurrectionem praebuit communionem. Post resurrectionem e mortuis et in coelos ascensum impassibilis factus et immutabilis. Vor der Auferstehung war Christus mutabilis in cogitationibus suis, erst nach derselben wird er immutabilis. Darauf bezog er die Stelle 1 Timoth.: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, es beziehend auf die erst nach der Auferstehung durch den göttlichen Geist im eigentlichen Sinne ihm mitgetheilte ἀναμαρτησία.

mäßige Entwickelungsgang der menschlichen Natur es verlangte [1]). Vermöge jener Verbindung entwickelte er sich in seinen menschlichen Gemüths- und Geisteskräften weit schneller als andre Menschen, er war daher in den Versuchungen nicht sich selbst überlassen; sondern siegreich eben durch diese Verbindung, obgleich nicht ohne Mitwürkung seines freien Willens. Nach Maaßgabe seiner eigenen im Kampfe hervortretenden Willensrichtung offenbarte sich durch ihn die göttliche Macht des stets mit ihm verbundenen Logos, so von Stufe zu Stufe ihn erhebend zu immer höherer Verherrlichung bis zur höchsten und vollendeten nach seiner Auferstehung. So konnte Theodorus nun auch in Hinsicht auf die Menschheit Christi den ihm besonders wichtigen Grundsatz durchführen, daß es keine unbedingte Prädestination gebe, daß diese überall bedingt sei durch das Vorherwissen von der Selbstbestimmung der menschlichen Willensrichtungen [2]).

1) Der Grundsatz des Theodorus. Concil. V. Collat. IV. c. 49. Gratia data naturam non immutat.

2) Die Alten bemerkten schon mit Recht den inneren Zusammenhang zwischen der Christologie und der Anthropologie der antiochenischen Schule und die darin begründete Verwandtschaft zwischen dem Pelagianismus und dem Nestorianismus. S. Phot. cod. 54. Auszug aus einer alten Schrift gegen den Pelagianismus und Nestorianismus aus den ersten Zeiten des sechsten Jahrhunderts, worin gesagt wird: οἱ μεν (die Pelagianer) περι των μελων του χριστου ἀποθρασυνονται (sie schreiben dem Menschlichen, dem freien Willen in den Gläubigen zu viel zu) οἱ δε περι αὐτης της του σωματος κεφαλης, του χριστου, την αὐτην διανοιαν και τολμαν ἐχουσι. Von der andern Seite stand auch bei dem Augustinus seine entgegengesetzte Auffassung der Anthropologie mit seiner entgegengesetzten christologischen Auffassung in Verbindung. Wie er die Art der Vereinigung zwischen der Gottheit und Menschheit in Christo als Be-

Gott bestimmte den Menschen Jesus zu jener höchsten Würde, welche er zum Theil von seiner Geburt an und im ganzen Umfang nach der Auferstehung erhalten sollte, weil er seinen unter allen Versuchungen treu verharrenden Willen vorher erkannte.

Wir wollen dies durch einige der eigenen Erklärungen des Theodorus anschaulich machen. „So sehen wir ihn — sagt er — vor dem Kreuz hungern und dursten, sich fürchten und Manches nicht wissen, denn [1]) den Vorsatz zur Tugend brachte er aus sich selbst mit. Davon zeugt Jesaias, wenn er sagt: ehe der Knabe Gutes und Böses erkennt, widerstrebt er dem Bösen, um das Gute zu erwählen. Jes. 7, 16. [2]) Das heißt bevor er zu dem Alter gekommen, in welchem die übrigen Menschen was zu thun ist unterscheiden zu können pflegen, wußte er Gutes und Böses zu unterscheiden, da er etwas Vorzüglicheres vor den übrigen Menschen voraus hat, denn wenn sogar bei uns oft solche gefunden werden, welche Kinder dem Alter nach doch viele Einsicht zeigen, so daß sie bei denjenigen, welche sie sehen, Bewunderung erregen; so mußte um desto mehr jener

---

leg für die Behauptung anführte, daß die Würkungen der göttlichen Gnade nicht durch das Verdienst des menschlichen Willens bedingt seyn könnten neque enim et ipse ita verbo Dei conjunctus, ut ipsa conjunctione unus filius Dei et idem ipse unus filius hominis fieret, praecedentibus suae voluntatis meritis fecit. Augustin. de peccatorum meritis et remissione l. II. §. 27.

1) Deshalb mußte er jene Kämpfe durchgehen, will er sagen.

2) Nämlich nach der alexandrinischen Version. — Theodorus trug also kein Bedenken, diese Stelle als eine messianische anzuerkennen.

Mensch alle Menschen auf derselben Altersstufe übertreffen" [1]). Er schrieb daher dem Erlöser auf allen Altersstufen seines irdischen Lebens ein über die Schranken des gewöhnlichen menschlichen Wissens hinausgehendes Wissen zu, überhaupt auch ein die Gränzen der menschlichen Natur weit überschreitendes Wissen, aber keine Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit. Seine Theorie gestattete es ihm, solche Stellen, wo Christus ein Nichtwissen von der Zeit des letzten Gerichts von sich aussagt, in ihrer eigentlichen natürlichen Bedeutung aufzufassen, welche Auffassungsweise nachher unter dem Namen des Agnoëtismus verkätzert wurde [2]). Die Worte des Lukas, daß Jesus zugenommen an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und bei den Menschen, erklärte er so, daß er mit dem Fortschreiten der Zeit

---

1) Aus dem siebenten Buche des Theodorus von der Menschwerdung bei Leontius von Byzanz contra Nestorium et Eutychem l. III, f. 701. T. IX. bibl. patr. Lugd.

2) Ante crucem (ehe er durch seine Verherrlichung zur Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit erhoben worden) eum ignorare reperimus. Bibl. patr. Lugd. T. 9. f. 701. Freilich kann es dabei auffallend sein, daß er in einem Bruchstück seines Commentars über das johannische Evangelium auf Veranlassung der Frage Christi nach dem Grabe des Lazarus, sagt: Christus habe nicht aus Unwissenheit darnach gefragt, denn wie sollte dies so sein können, da er von fern her sagte, Lazarus sei gestorben. S. Cordeni Catena in Joannem f. 288. Entweder rührt dies Bruchstück nicht würklich von dem Theodorus her, wie er in den Catenen zuweilen mit Andern verwechselt worden, oder man muß sich dies so erklären, daß er nur in diesem besondern Falle keinen hinlänglichen Grund zu haben glaubte, das Nichtwissen gelten zu lassen, da sich diese Frage, wie er meinte, recht gut nur aus der Absicht, einen Anschließungspunkt für die weitere Entwickelung der Sache zu geben, erklären lasse.

an Einsicht und einer derselben entsprechenden Tugend zugenommen habe, dann aber durch die Gnade, welche er bei Gott hatte, Beides vermehrt worden sei. „In allen diesem nahm er zu bei Gott und bei den Menschen, die Menschen zwar sahen die Fortschritte; Gott aber sah sie nicht nur, sondern bewährte sie auch durch sein Zeugniß und würkte mit bei seinen Handlungen. Es ist auch offenbar, daß er desto vollkommner und mit desto größerer Leichtigkeit als die übrigen Menschen die Tugend vollzog, da Gott in dem Anfang seiner Erzeugung selbst ihn mit sich verbunden hatte, eine größere Mitwürkung ihm schenkte zur Vollendung dessen, was zum Heil Aller erfordert wurde, indem er alle seine Handlungen leitete, ihn zum Vollkommneren antrieb und ihm seine Arbeiten, mogten sie den Leib oder die Seele angehen, großentheils erleichterte" [1]).

Wie er die Erhebung Christi als Menschen zur göttlichen Unwandelbarkeit durch die Auferstehung und Verherrlichung als Belohnung seines in allen Kämpfen bewährten heiligen Lebens betrachtete; so leitete er als eine Folge dieser mit ihm vorgegangenen Veränderung daraus ab, daß er erst nach derselben den heiligen Geist mittheilen konnte. Daher erklärte er die symbolische Handlung des Erlösers und seine damit verbundenen Worte an die Jünger nach seiner Auferstehung Joh. 20, 22. nur als prophetische Hinweisung auf die künftig zu vollziehende Mittheilung des heiligen Geistes [2]). So meinte er auch, daß wie die göttliche Herrlichkeit Christi sich erst nach seiner Erhebung in den Himmel in seiner ver-

1) l. c. 701.

2) Concil. V. Collat. IV c. 14.

klärten Menschennatur vollkommen offenbarte, jene auch erst nach der Ausgießung des heiligen Geistes unter den Menschen erkannt wurde. Auch in dieser Hinsicht ließ er sich durch die gewöhnliche dogmatische und exegetische Ueberlieferung nicht beschränken.

„Ein Nathanaël, ein Petrus und die Martha hätten durch ihre Bekenntnisse von Christus, indem sie ihn den Sohn des lebendigen Gottes nannten, keineswegs zu erkennen gegeben, daß sie an seine Gottheit glaubten, wie dies überhaupt von der gewöhnlichen messianischen Vorstellung der Juden, von der sie ausgingen, fern gewesen sei [1]). Es war ihnen für's Erste genug, in seiner Erscheinung etwas Höheres als in der Erscheinung andrer Menschen anzuerkennen. Aber nach seiner Auferstehung seien sie durch die Erleuchtung des heiligen Geistes zur vollkommnen Erkenntniß geführt worden, so daß sie erkannten das was er vor den übrigen Menschen voraus hatte, was ihm nicht wie Andern durch eine von außen her auf ihn übertragene Würde zu Theil geworden; sondern was ihm eigenthümlich war vermöge seiner Vereinigung mit dem göttlichen Logos, durch welche er nach seiner Erhebung zum Himmel aller gleichen Ehre mit diesem theilhaft worden“ [2]). So erklärte er den Ausruf des Thomas, mein Herr und mein Gott, als Ausruf des Erstaunens, denn die Auferstehung Christi habe ja keinen Beweis seiner Gottheit abgeben können [3]).

1) Wichtig ist hier auch das Zeugniß des Theodorus als eines in jenen Gegenden selbst einheimischen Mannes: „Judaei et Samaritae talia sperantes plurimum, quantum Dei verbi a scientia longe erant.“

2) l. c. 25.

3) c. 15. und die von seiner exegetischen Unbefangenheit zeugende

Die Polemik gegen die Apollinaristen, mit welchen diese Schule in Syrien viel zu kämpfen hatte, veranlaßte ihn diesen Theil seiner Theorie noch mehr zu entwickeln. Von der Voraussetzung ausgehend, daß man Christus als den von Anfang an vollkommnen Heiligen betrachten müsse, daß man keine durch Kampf und Uebung fortschreitende Entwickelung in ihm setzen dürfe, schloß Apollinaris ja eben aus dieser Voraussetzung, man sei also statt des wandelbaren menschlichen Geistes nur einen unwandelbaren göttlichen Geist in ihm anzunehmen genöthigt. Dagegen machte nun Theodorus grade den Vordersatz, von welchem der Schluß des Apollinaris ausging, streitig. Er erklärte, daß wenn man eine durch Uebung und Kampf fortschreitende Entwickelung bei Christus nicht anerkenne, man die evangelische Geschichte Lügen strafen müsse, und daß auch zur Vollziehung des Erlösungswerks alles dieses nothwendig erfordert werde. Dies schien ihm aber ohne eine menschliche Seele in Christo durchaus nicht gedacht werden zu können. „Wie konnte Christus — sagt er — bei den Leiden Furcht empfinden, wenn die Gottheit die Stelle der empfindenden menschlichen Seele bei ihm vertrat? Was bedurfte er in der Nähe der Noth inbrünstigeren Gebetes, welches er mit lauter Stimme und vielen Thränen zu Gott emporsandte? Wie wurde er von so großer Furcht ergriffen, daß ganze Ströme des

Erklärung der Stelle Matth. 8. von der Heilung des Centurio, wo er von demselben sagt: „neque enim tanquam Dei filium et ante omnem creaturam subsistentem et omnium, quae sunt, opificem, adierat centurio. Haec enim neque discipulorum erat tunc scire ante crucem, sed tanquam hominem per virtutem adeptum majorem quam est hominis potestatem.“ S. Facund. Hermian. l. III c. IV

Schweißes von ihm ausflossen." Er berief sich auf die Erscheinung des Engels, deren Christus zu seiner Stärkung und Aufmunterung bedurft habe. Dieser habe ihn ermahnt, standhaft zu dulden, die Schwäche der menschlichen Natur zu besiegen, er habe ihn hingewiesen auf den Vortheil, den er aus seinen Leiden ziehen werde, die bevorstehende Verherrlichung [1]. Er behauptete gegen Apollinaris, daß Christus frei von sinnlichen Begierden mehr mit den in der Seele aufsteigenden Empfindungen als mit den Begierden und Schmerzen des Körpers zu kämpfen gehabt habe [2]. Was nach Theodors Ansicht keineswegs eine Sündhaftigkeit in Christo anzunehmen nöthigt, sondern nur die von dem Wesen der menschlichen Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande unzertrennliche Wandelbarkeit und Versuchbarkeit. — Die Seele war es ja auch besonders, welche der Heilung bedurfte. Dadurch, daß Christus über Geldgier und Ehrgeiz siegreich blieb, gewann der Körper als solcher (dessen Begierden nach Apollinaris durch die Macht des göttlichen Geistes besiegt werden sollten) durchaus nichts, denn von solchen Begierden kann ohnehin der Körper nicht besiegt werden. Wäre es aber nicht die Seele, sondern nur die Gottheit gewesen, welche diesen Sieg erkämpfte, so würde uns von allem diesen kein Gewinn zu Theil werden und die Kämpfe des Herrn wären nur etwas Epideiktisches Scheinbares gewesen [3]. Die Worte Christi an Petrus, Matth. 16, 23.,

1) Die Auszüge aus seinem Werke gegen die Apollinaristen Concil. V. Collat. IV c. IV.

2) Plus inquietabatur dominus et certamen habebat ad animae passiones, quam corporis. l. c. 27.

3) l. c. 27. et videntur domini certamina ostentationis cujusdam gratia fuisse.

schienen ihm nothwendig dies als möglich vorauszusetzen, daß jene Worte des Petrus eine Würkung auf sein Gemüth hätten hervorbringen können. Es sei als wenn Christus zu Petrus gesagt hätte: ich will mit besserem Muth den Tod erdulden, um der vielen Güter willen, zu welchen ich und durch mich Alle gelangen werden. Verletze und beunruhige mein Gemüth nicht, indem du mich ermahnst, den Tod als etwas Schmachvolles zu fliehen [1]). „Was bedurfte die Gottheit des eingebornen Sohnes — sagt er — der Salbung durch den heiligen Geist, der Kraft des Geistes zu den Wundern, was bedurfte sie desselben, um zu lernen, um unbefleckt zu erscheinen [2]). Wenn gesagt wird, daß er von dem Geist in die Wüste geführt wurde; so setzt dies doch überhaupt voraus, daß er von dem Geiste geleitet, regiert, belehrt, in seinen Gedanken gestärkt wurde. War aber statt der Seele nur die Gottheit in ihm; so war ihre Kraft genug zu allem, und überflüssig wäre der Beistand des heiligen Geistes gewesen" [3]).

Apollinaris ging ferner von dem Grundsatz aus, daß man das wesentliche Einwohnen Gottes in Christo durchaus nicht vergleichen könne mit der Art wie sich Gott sonst zu erleuchteten und heiligen Menschen verhalten, er nannte jene besondre Art der Einwohnung Gottes in Christo ein substantielles, wesentliches (κατ' ουσιαν, ουσιωδες). Theodorus hingegen suchte die eigenthümliche Art, wie

---

1) l. c. V

2) Anspielung auf Hebr. 9, 14. Wie er auch 1 Timoth. 3, 16. davon erklärte.

3) Collat. IV. c. VI. VII. XIII.

Christus mit Gott verbunden sei, anschaulich zu machen durch die Vergleichung mit der Art, wie überhaupt Gott gewissen vernünftigen Wesen näher sei als andren Geschöpfen, und er nahm hier die Grundzüge einer schon durch den Diodorus von Tarsus entwickelten Theorie auf [1]). Er untersuchte in seinem, wie es scheint, besonders gegen die apollinaristische Lehre gerichteten Werke von der Menschwerdung Gottes, welche Formel die geeignetste sei, um das Gleichartige in diesem Verhältnisse Gottes zu gewissen vernünftigen Wesen zu bezeichnen und falsche anthropopathische Vorstellungen am sichersten dabei auszuschließen. „Soll man von einer Einwohnung Gottes nach seinem Wesen reden? Aber seinem Wesen nach kann Gott nirgends eingeschlossen oder ausgeschlossen sein, als der allgegenwärtige verhält er sich auf gleiche Weise zu Allem. Oder sollte man eine Einwohnung Gottes nicht seinem Wesen; sondern seiner Würksamkeit nach (nicht κατ' ουσιαν; sondern κατ' ενεργειαν) annehmen? Aber wenn man behauptete, daß Gott gewissen Wesen insbesondre seiner Würksamkeit nach einwohne; so könnte man nicht zugleich behaupten, daß seine Vorsehung und Regierung, erhaltende und leitende Würksamkeit sich auf Alles verbreite, was man doch nothwendig behaupten muß, so gewiß man Gott als den allgemeinen Erhalter und Regierer anerkennt. Es muß demnach eine solche Formel gefunden werden, welche überhaupt geeignet ist, das eigenthümliche Verhältniß der sittlichen Gemeinschaft zu bezeichnen, in der Gott mit denjenigen vernünftigen Wesen

---

1) S. die Bruchstücke des Diodorus bei Leontius von Byzanz l. c. f. 700.

steht, welche durch ihre Gesinnung dafür empfänglich sind, im Gegensatz gegen Andre, welche durch die Sünde sich selbst von einer solchen Gemeinschaft ausschließen. Und das ist diese Formel: Gott ist Solchen besonders nahe vermöge seines Wohlgefallens an ihnen, vermöge seiner Gesinnung gegen sie, vermöge seiner Willensrichtung, durch seine Gnade, insofern er sie zu seinen Kindern angenommen" [1]). Theodorus verglich auch die Taufe Christi mit der Taufe der Gläubigen, als welche durch ihn vorgebildet worden, daß von diesem Moment an zuerst die Würkungen jener besondern Verbindung mit Gott sich an ihm offenbarten, nur mit dem Unterschiede, daß ihm die ganze Fülle des göttlichen Geistes mitgetheilt wurde, dahingegen die Gläubigen durch ihn nur partielle Würkungen dieses Geistes empfangen [2]). Hier scheint Theodorus wie an manchen andren Stellen zu sagen, daß dem Erlöser etwas Neues, was nicht in ihm war, von außen her, mitgetheilt wurde, welche Ansicht aber doch mit der sonst bei ihm sich findenden Annahme von einer uranfänglichen Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus in Streit ist, wenn er nicht sagen wollte, daß diese scheinbar von außen her ihm zukommende Mittheilung der göttlichen Geistesfülle nur eine Würkung

sei-

1) κατ᾽ εὐδοκιαν, anspielend auf die göttliche Stimme bei der Taufe Christi, Luk. 3, 22., κατα διαθεσιν, κατα θελησιν, κατα χαριν, καθ᾽ υἱοθεσιαν. l. c. f. 700. Was im Lateinischen adoptio übersetzt wird, daher späterhin der Streit über den Adoptianismus. Er verglich auch die Art, wie sonst der Name Gott und Sohn Gottes im metonymischen Sinne gebraucht werde. Adoptio in baptismo secundum comparationem judaicae adoptionis, wobei er verglich Jesa. I, 2. ψ. 82, 6.

2) S. l. c. fol. 701. col. 1.

seiner verborgenen Vereinigung mit dem göttlichen Logos gewesen sei.

Obgleich Theodorus auf diese Weise das Sein Gottes in Christo mit dem Sein Gottes in geheiligten und erleuchteten Menschen verglich; so war es doch seine Absicht keineswegs, hier etwas ganz Gleichartiges zu setzen; sondern nur das Gleichartige in einer gewissen Beziehung hervorzuheben, insofern das Verhältniß Gottes zu den in einer geistigen Gemeinschaft mit ihm stehenden vernünftigen Wesen von dem Verhältnisse Gottes zu der übrigen Schöpfung unterschieden werden sollte. Er behauptete dabei, daß neben diesem Gleichartigen doch noch in demselben nach dieser einen Beziehung gleichen Verhältnisse eine große Verschiedenheit statt finde. Es sei hier zu berücksichtigen die verschiedene Art, wie sich Gott verhalte zu den Gerechten überhaupt, zu Propheten, zu Aposteln und endlich zu dem Sohne [1]). Diese hinzukommenden Bestimmungen sollten die verschiedene Art des Einwohnens Gottes bei dem Gleichartigen bezeichnen. „Nie — sagt Theodorus — werden wir zu dem Wahnsinn kommen, daß wir sagen sollten, Gottes Einwohnen in Christo sei kein andres als sein Einwohnen in Propheten oder Aposteln.“ Bei dieser Unterscheidung bezeichnete der Ausdruck Sohn Gottes im Sinne Theodors, „eine solche nicht bloß partielle; sondern vollständige Verbindung zwischen demjenigen, welcher seiner Na-

1) Wo nämlich dieser Ausdruck Sohn Gottes im strengsten Sinne genommen wurde, denn Theodor ließ ja auch in dieser Hinsicht eine verschiedene Anwendung gelten, insofern nur im Allgemeinen die Verbindung mit Gott dadurch bezeichnet werden sollte; s. die obige Anmerkung.

tur und seinem Wesen nach Sohn Gottes ist, dem Logos, und einem Menschen, vermöge welcher er diesen an der ganzen ihm selbst eigenen Ehre, Herrlichkeit, Herrschaft Theil nehmen lassen wollte" [1]).

Wenn Apollinaris ferner behauptete, daß zwei in ihrer vollständigen eigenthümlichen Natur verharrende Wesen sich nimmermehr zu Einem Ganzen, zu Einer Person, vereinigen könnten; so war es dagegen dem Theodorus besonders darum zu thun, zu zeigen, wie man es sich zu denken habe, daß Gottheit und Menschheit in ihrem eigenthümlichen Wesen verharrend in Christo einem gewissen Verhältnisse nach zu Einer persönlichen Gemeinschaft und Einheit verbunden worden seien. Jesus als das Organ, dessen sich die Gottheit bediente, um von ihm aus auf alle dafür empfängliche Menschen einzuwürken, der Tempel, in welchem Gott wohnte, insofern Eine göttlich-menschliche Person. Sehen wir auf die Unterscheidung der Gottheit und Menschheit — sagte er — so müssen wir zwei in ihrer Ungetrübtheit und Vollständigkeit verharrende Naturen und darnach, weil beides genau zusammenhängt, zwei Personen (ὑποςασεις, προσωπα) von einander unterscheiden. Sehen wir aber auf ihre Vereinigung in der bemerkten Beziehung, so müssen wir von Christus als einer Person reden, in welcher Einen die menschliche Natur in die Gemeinschaft mit der göttlichen aufgenommen worden [2]). Er be-

1) l. c. 700. col. 2.

2) L. c. Concil. V. Collat. IV. 29. Quando naturas discernimus, perfectam naturam Dei verbi dicimus et perfectam personam nec enim sine persona est subsistentiam dicere perfectam, perfectam autem et hominis naturam et personam similiter.

diente sich dabei der Vergleichung, wie Mann und Frau in gewisser Beziehung Ein Leib genannt würden, Ephes. 5. So widersprach Theodorus demjenigen, was nicht bloß in der alexandrinischen Kirche, sondern auch in andren Kirchen herrschende Lehre war [1]). Man kann zwar sagen, daß der kirchliche Sprachgebrauch hinsichtlich des Unterschiedes zwischen den Worten *ὑποςασις, προσωπον* und *φυσις* noch nicht gehörig bestimmt war; aber der Grund davon, daß Theodor in gewisser Hinsicht auch zwei Hypostasen, welche in Christo vereinigt seien, glaubte annehmen zu müssen, lag doch tiefer als in dieser Beschaffenheit des kirchlichen Sprachgebrauchs, — in dem Ganzen seiner Auffassungsweise.

Wie wir bei der Darstellung der Lehre des Apollinaris bemerkten, gebrauchte dieser die Verwechselung der Prädikate beider Naturen (die *ἀντιμεθιςασις των ὀνοματων*) als Merkmal der Einheit des Gottmenschen. Theodorus aber bekämpfte grade diese unbedingte Uebertragung als eine gänzliche Verwirrung und Verwechselung der Begriffe mit sich führend [2]). Zwar wollte er wohl auch eine gewisse Uebertragung der Prädikate als Bezeichnung der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo gelten lassen; aber doch nur mit ausdrücklicher Bestimmung der verschiedenen Beziehung derselben Prädikate, je nachdem sie von demjenigen, welcher seinem Wesen nach Sohn Gottes sei; oder von demjenigen, wel-

---

1) Wie sie auch die kappadocischen Kirchenlehrer unter den apollinaristischen Streitigkeiten erklärt hatten, daß man in Beziehung auf die Verschiedenheit der Gottheit und Menschheit in Christo zwar sagen könne: *ἀλλο και ἀλλο*; aber nicht: *ἀλλος και ἀλλος*.

2) Concil. V. l. c. 8.

cher durch die göttliche Gnade, durch die Aufnahme in die Verbindung mit dem wesentlichen Gottessohn zum Sohn Gottes erhoben worden, gebraucht würden. So sagte er möge man in verschiedener Beziehung die Maria *θεοτοκος* und *ἀνθρωποτοκος* nennen, das Letzte der Natur der Sache gemäß, das Erste, nach einer gewissen Beziehung, nach einem gewissen Verhältnisse, insofern Gott auf die bezeichnete Weise in dem von ihr gebornen Menschen wohnte [1]).

Die entgegengesetzte Richtung in der Auffassung und Entwickelung dieser Lehre finden wir in der alexandrinischen Kirche. Vermöge der mystisch-contemplativen Richtung, welche in derselben vorherrschte, suchte man besonders das Wunder, das Unbegreifliche, das Ueberschwengliche und Unerklärliche in der Vereinigung der Gottheit und Menschheit durch die Formel, welche man zum Ausdruck dieser Lehre wählte, recht anschaulich zu machen und jedem Erklärungsversuche sich entgegenzustellen. Die *ἑνωσις των φυσεων ἀφραςος, ἀπερινοητος, ἀῤῥητος* und *ὑπερ λογον*, war die Loosung der alexandrinischen Kirchenlehre. Wie die Kirchenlehrer dieser Richtung, als deren Repräsentanten wir den Bischof Cyrillus von Alexandria betrachten können, das Wunder der Erscheinung und des Daseins Eines Christus in der vereinigten Gottheit und Menschheit durch ihre dogmatischen Formeln besonders hervorzuheben suchten, so übertrugen sie daher gern die menschlichen Prädikate auf das göttliche Wesen und umgekehrt. Sie liebten solche paradox klingende Formeln, wie: Gott hat für uns gelitten, Maria ist die Mutter Gottes (*ἡ θεοτοκος*), Maria hat

1) Leontius l. c. 703. col. I.

den Fleisch gewordenen Logos auf leibliche Weise geboren. Wegen solcher Ausdrücke darf man sie aber keineswegs der Vorstellung von einer Vermischung und Verwandlung des Göttlichen und des Menschlichen beschuldigen. Sie verwahrten sich ausdrücklich gegen einen solchen Mißverstand, indem sie die göttlichen und die menschlichen Prädikate (*τα ἀνθρωπινα* und *τα θεοπρεπη*) immer aus einander hielten, auch bei der Vereinigung die Ungetrübtheit beider anerkannten, und indem sie erklärten, daß beiderlei Prädikate dem Einen menschgewordenen Logos beizulegen seien; aber in verschiedener Beziehung, die einen nach seiner Gottheit, die andren nach der von ihm angenommenen Menschheit. Nur sollte man in der Würklichkeit nicht mehr zwischen zweien Naturen, denen diese verschiedene Eigenschaften zukämen, unterscheiden; sondern beiderlei Eigenschaften auf gleiche Weise, wenn gleich nicht in derselben Beziehung, von demselben Einen menschgewordenen Logos prädiciren. Derselbe Eine Sohn Gottes, der auf wunderbare Weise aus zweien auf geheimnißvolle Art verbundenen Naturen besteht [1]). Da auch die egyptischen Dogmatiker, von allem absichtlichen Doketismus fern, die Erscheinungen, welche sie in der evangelischen Geschichte vorfanden, in ihren Begriff von Christus mit aufnahmen, da sie demnach die Aeußerungen des Schmerzes bei der Todesnähe, sogar auch die Aussagen des Nichtwissens von manchen Dingen auf ihn übertrugen und zwar als Bezeichnungen der Menschheit, so konnten sie von dieser Seite in den einzelnen Ergebnissen

---

1) *εἰς και ὁ αὐτος υἱος ἐκ δυοιν πραγματων εἰς ἕν τι ἐξ ἀμφοιν ἀποῤῥητως ἐκπεφηνως.*

mit der andren Parthei übereinkommen; aber der Unterschied beider dogmatischen Richtungen zeigt sich in der Art, wie sie dies begründeten.

Die egyptische Dogmatik setzte darin das unbegreifliche Wunder, daß göttliche Allwissenheit und menschliches Nichtwissen, menschliches Leiden, menschliches Empfinden und göttliche Leidenslosigkeit, überhaupt göttliche und menschliche Eigenschaften in dem Einen Christus neben einander bestanden; das Uebervernünftige, das Uebernatürliche *ὑπερ λογον, ὑπερ φυσιν* wollten sie grade recht geltend machen. Die antiochenische Dogmatik hingegen maßte sich zwar auch auf keine Weise an, das Dasein und die Erscheinung Christi aus dem Entwickelungsgang der menschlichen Natur abzuleiten und zu erklären. Sie erkannte mit der alexandrinischen Dogmatik hier eine solche Mittheilung Gottes an, welche nur Gegenstand des Glaubens seyn könne; aber doch blieb sie nicht in den Schranken der begrifflichen Auffassung, welche die erstere sich setzte. Das Leben Christi, wie es sich in der Erscheinung zeigt, mit dem Entwickelungsgang der menschlichen Natur überhaupt und mit dem Zweck der Erscheinung Christi auf Erden vergleichend, suchte sie in der Offenbarung des Uebernatürlichen das Naturgemäße nachzuweisen, neben dem *ὑπερ λογον* auch das *κατα λογον*. Mit dieser Differenz hing es auch zusammen, daß von der einen Seite die antiochenischen Dogmatiker etwas der Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christo Analoges in dem Verhältnisse Gottes zu vernünftigen Wesen überhaupt, einen Vergleichungspunkt zwischen dem Sein Gottes in Christo und dem Sein Gottes in den Gläubigen aufsuchten, von der andren Seite hingegen die alexandrinischen

Dogmatiker nur das durchaus Verschiedene zwischen der Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christo und allen andren Arten der Verbindung, in welche Gott mit Menschen eintrete, hervor hoben und in allen jenen Vergleichungen und Analogieen eine Verläugnung der göttlichen Würde des Erlösers, eine Verdunkelung oder eine gänzliche Umstoßung der Lehre von dem Gottmenschen sahen. Wer behauptete, daß Gott sich des Menschen Jesu wie eines Organs bedient, in demselben wie in einem Tempel gewohnt habe, der schien ihnen kein anderes Sein Gottes in Christo als in erleuchteten und geheiligten Menschen, einem Moses und den Propheten anzuerkennen, und so auch wer von einer *συναφεια κατα χαριν, κατ' εὐδοκιαν* u. s. w. redete. Sie bedachten nicht, daß alle diese Ausdrücke in einem sehr verschiedenen Sinne gebraucht werden könnten und von den Dogmatikern der andren Parthei würklich gebraucht würden. Freilich hatten sie, was die letztere Formel betrifft, die herrschende dogmatische Terminologie mehr für sich. Der eigenthümliche dogmatische Sprachgebrauch der antiochenischen Schule hing jedoch hier mit dem Ganzen ihres Systems, insbesondre mit ihrer eigenthümlichen Anthropologie genau zusammen; aber eben deshalb konnten sie auch mit Gerechtigkeit und Billigkeit nur aus ihrem eigenen Ideenzusammenhang heraus und von dem Verhältnisse ihrer dogmatischen Sprache zu ihren dogmatischen Begriffen aus beurtheilt werden. Jener Theorie von einer *συναφεια κατα χαριν* oder *κατ' εὐδοκιαν, κατ' αὐθεντιαν, κατ' ἀξιαν* — welche Ausdrücke alle nach ihrer Meinung nichts Andres bezeichnen konnten als eine gewisse geistige, sittliche Gemeinschaft, höchstens eine Vergöttlichung der menschlichen

Natur, setzten die Alexandriner nur entgegen die Behauptung einer ἑνωσις φυσικη, κατ' οὐσιαν, οὐσιωδης, wie sie in dem erschienenen Christus nur die Eine Natur des menschgewordenen Logos oder die Eine menschgewordene Natur des Logos (μια φυσις του λογου σεσαρκωμενου oder μια φυσις — σεσαρκωμενη) anerkennen wollten. Die Antiochener aber, welche auch nur von ihrem Ideenzusammenhang und ihrem dogmatischen Sprachgebrauch ausgingen, konnten sich unter solchen Bestimmungen nichts andres denken als eine Vermischung und Verwandlung beider Naturen, wodurch eine dritte entstanden wäre.

Es erhellt also aus dem Gesagten, wie leicht beide Standpunkte in schroffem Gegensatz gegen einander auftreten konnten, wie leicht man von dem einen aus, in den Behauptungen, welche von dem andren herrührten, gefährliche Kätzereien sehen konnte. Hätte man die bei dem Verhältnisse beider dogmatischen Richtungen zu einander zum Grunde liegende Differenz bis auf ihren tiefsten Grund zurückgeführt; so würde man zu dem Bewußtsein gekommen sein, daß eine Grundverschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen, der Vernunft und der Offenbarung, wie es sich ja in dem Verhältnisse des ὑπερ λογον zu dem κατα λογον zeigt, hier vorhanden sei. Aber zu solcher Klarheit entwickelte sich das Bewußtsein der dogmatischen Gegensätze in dieser Zeit nicht leicht, man blieb vielmehr stehen bei der grade zufällig in der Erscheinung hervortretenden Aeußerung der Gegensätze, wo sie grade das kirchliche Interesse am meisten in Anspruch nahmen, ohne mit klarem Bewußtsein die Wurzel des Gegensatzes aufzusuchen. Hier ging noch dazu der

Kampf der beiden entgegengesetzten Lehrtypen von dem Gebrauche eines einzelnen Wortes aus, welches grade für das kirchliche Interesse wichtig war, und durch die Art, wie der Streit entstand, geschah es, daß die dogmatische Entwickelung von Anfang an durch profane persönliche Leidenschaften, die sich einmischten, getrübt und die Entwickelung der allgemeinen dem Streit über das Einzelne zu Grunde liegenden Gegensätze durch die Vermischung dessen, was dem christlichen Leben und dessen, was der dogmatischen Begriffsentwickelung angehört, wie durch die Einmischung fremdartiger Macht von außen her gehemmt wurde.

Die Veranlassungen zum Ausbruch des Streits waren diese: Nestorius, ein durch den Ruf von seinem strengen Leben und von seinen eindringlichen Predigten bekannter Presbyter der antiochenischen Kirche, war im J. 428 Patriarch zu Constantinopel geworden. Er hatte seine Bildung im Mönchsthum erhalten und er brachte die Tugenden und die Fehler, welche im Mönchsthum gewöhnlich waren, mit. Einem redlichen frommen Eifer gingen Besonnenheit und Mäßigung bei ihm nicht zur Seite, sein Eifer vermischte sich leicht mit Leidenschaft, er sah leicht, wo sich etwas von seiner gewohnten dogmatischen Ausdrucksweise entfernte, gefährliche Kätzereien und wußte den Geist der schonenden Liebe mit dem Eifer für die erkannte Wahrheit nicht immer zu verbinden. Wie es oft denjenigen ging, welche aus dem klösterlichen Bildungsgang heraus in einen großen öffentlichen Würkungskreis gelangten, daß sie durch ihre Beschränktheit und Unbeholfenheit in demselben manchen Anstoß gaben, so geschah es auch dem Nestorius, der plötzlich aus einem stillen Würkungskreise in die verwickel-

tersten Verhältnisse versetzt wurde, in die Nähe eines verderbten Hofes, an welchem alle Arten von Ränken und Leidenschaften ihr Spiel trieben, in die Mitte einer zum Theil mehr von weltlichen als geistlichen Triebfedern beseelten Geistlichkeit. Hier war er ein Ziel der Eifersucht sowohl mancher in der Nähe des Hofes sich aufhaltenden fremden Geistlichen, welche nach der Patriarchenwürde getrachtet hatten, als auch des Patriarchen von Alexandria, welcher gern der Erste der orientalischen Kirche sein wollte. Unter solchen Verhältnissen bedurfte Nestorius, um sich zu behaupten und heilsam einzuwürken, neben der Festigkeit des Charakters christlicher Besonnenheit, Mäßigung und Klugheit; aber grade an diesen Tugenden fehlte es ihm zum Theil.

Seine Patriarchenmacht wollte er zuerst zur Unterdrückung der mancherlei Arten von Häretikern anwenden, welche in der Hauptstadt des Orients und in den ihr untergeordneten Kirchensprengeln ohngeachtet aller Gesetze gegen dieselben sich immer fortgepflanzt hatten [1]). Geistlicher Hochmuth wie blinder verfolgungssüchtiger Eifer sprachen sich aus in den an den Kaiser gerichteten Worten seiner Antrittspredigt: „Gebt mir ein von den Häretikern gereinig-

1) Der Kirchengeschichtschreiber Sokrates, den wir bei der Charakteristik des Nestorius am meisten benutzen müssen, der unbefangenste unter den Berichterstattern über denselben, könnte zwar auch durch seine Vorliebe für die Novatianer, welche Nestorius verfolgte, in seiner Beurtheilung desselben etwas irre geleitet worden sein; aber von der andren Seite zeigt er sich doch in seinen Urtheilen frei von dem Fanatismus seiner Zeit und selbst in demjenigen, was er dem Nestorius zum Vorwurf macht, läßt sich dies erkennen.

tes Land und ich will euch den Himmel dafür geben. Helft mir die Häretiker besiegen, und ich will euch die Perser besiegen helfen." Es fehlte zwar nicht an Solchen, welche sich des Eifers für die Rechtgläubigkeit an ihrem neuen Patriarchen erfreuten; aber auch nicht an Besonneneren, welchen ein Anfang dieser Art kein gutes Vorzeichen war. Diesem Anfang entsprach die Richtung, welche die Thätigkeit des neuen Patriarchen zuerst nahm, da er ohne Unterscheidung des Wesentlichen oder Unwesentlichen in den Lehrstreitigkeiten mit gleichem Eifer Arianer, Novatianer, Quartodecimaner verfolgte. Manche heftige Bewegungen der Gemüther, welche blutige Folgen hatten, wurden dadurch von ihm veranlaßt. Aber bald setzte er sich selbst durch seinen polemischen Eifer der Verkätzerung aus.

Nestorius war, wenn nicht selbst Schüler des Theodorus von Mopsuestia, doch, wie seine Lehrweise von der Person Christi beweiset, ein Schüler der antiochenischen Dogmatik, und dieser ergeben, konnte er mit der ihm überall anklebenden Beschränktheit des Mönchsgeistes leicht in allem, was seinen herrschenden dogmatischen Vorstellungen entgegen war, bedeutende Kätzereien erblicken. Von dieser Seite mußte er in seinen neuen Umgebungen manchen Anstoß nehmen, denn hier fand er manche Ausdrücke in der Kirchensprache herrschend, welche dem antiochenischen Lehrbegriffe durchaus zuwider waren. Dazu gehörte besonders der Name θεοτοκος zur Bezeichnung der Maria, welchem Namen die herrschende Verehrung der Maria eine besondre Wichtigkeit gab, und eben die übertriebene Verehrung der Maria, welcher dieser Name zur Stütze diente, konnte auch mit dazu beitragen, daß der Gebrauch desselben

dem Nestorius, welcher in der antiochenischen Schule eine reinere Richtung des christlichen Geistes erhalten hatte, gefährlich erschien [1]).

Da man damals was der Schuldogmatik und was der Predigt angehörte, nicht von einander zu unterscheiden wußte; so war es natürlich, daß Nestorius, dessen nach dem antiochenischen Geschmack gebildete rhetorische Weise vielen Constantinopolitanern besonders gefiel, dessen Predigten mit lautem Beifallrufen und Beifallklatschen aufgenommen wurden [2]), sich bald gedrungen fühlte, das ihm so wichtige dogmatische Thema in denselben zu entwickeln. Es

1) Sokrates ist von der einen Seite gegen den Nestorius gerechter als der große Haufe seiner Zeitgenossen und die herrschende Parthei in der Kirche während vieler nachfolgenden Jahrhunderte, indem er ihn gegen die Beschuldigung des Photinianismus und des Samosatenianismus vertheidigt; aber von der andren Seite thut er ihm Unrecht nach einem falschen Gesichtspunkte von diesen Streitigkeiten, welcher späterhin auf die einseitige Verkätzerung des Nestorius folgte, indem er ihm zum Vorwurf macht, daß er aus Mangel an gelehrter Kenntniß der alten kirchlichen Literatur, aus Eigensinn und Eitelkeit den Streit über ein bloßes Wort unterhalten habe. Er habe das Wort θεοτοκος wie ein Gespenst (ὡς τα μορμολυκια) gefürchtet. Aus dem, was wir über den allgemeinen dogmatischen Gegensatz, aus welchem dieser Streit hervorging, bemerkt haben, erhellt, daß wenn gleich hier über ein Wort gestritten wurde, doch es keineswegs eine Wortstreitigkeit war; sondern ein tiefer liegender und allgemeinerer Gegensatz die Ursache des Streits. Wenn aber nicht grade jenes Wort gleich in den Streit mit hineingezogen worden wäre, würde wohl die Hitze des Streits nicht gleich so heftig geworden sein.

2) Wie aus mehreren Anspielungen in seinen Predigten erhellt. S. z. B. Sermo II. in den Werken des Marius Mercator T. II. im Anfang.

t vielleicht doch seiner Besonnenheit zuzuschreiben, daß er icht zuerst gegen das in so hohem Ansehn stehende Wort olemisch auftrat; sondern sich im Allgemeinen begnügte, die ehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo ach dem System des Theodorus von Mopsuestia vorzutra-en [1]). Dadurch, daß Nestorius den antiochenischen Lehr-egriff in seinen Predigten entwickelte, mogten Männer von nbesonnenerem Eifer in seiner Umgebung sich aufgefordert ühlen, nun auch den zur Bezeichnung der Maria gebräuch-chen Namen *θεοτοκος* unmittelbar anzugreifen. Sein Presbyter Anastasius, welcher mit dem Nestorius von Antiochia hergekommen war, und der seines besonderen Ver-trauens genoß, fühlte sich einst gedrungen [2]) in einer Pre-igt auszurufen: „Keiner nenne die Maria Mutter Got-es, denn sie war ein Mensch, Gott kann aber von kei-nem Menschen geboren werden" [3]). Wenn auch diese Po-

---

1) Daß dies dem öffentlichen Ausbruch des Streits voranging, sieht man aus dem, was Nestorius selbst in einer nach dem Aus-bruch des Streits gehaltenen Predigt sagt: *μεμνησθε δε που παντως και τα πολλακις μοι προς ὑμας εἰρημενα, τας διπλας προς τον δεσποτην Χριςον διακρινοντι φυσεις.* l. c. p. 9. init. Die Quartodecimaner in Kleinasien, welche durch seinen Ein-fluß bewogen wurden, der katholischen Kirche sich anzuschließen, ließ er auch das Symbol unterzeichnen, welches er aus der an-tiochenischen Kirche mitgebracht hatte, welches Theodorus von Mopsuestia für Katechumenen und übertretende Häretiker entworfen hatte, und in welchem dessen eigenthümlicher Lehrbe-griff deutlich enthalten war. S. Concil. Ephes. act. VI. f. 1515. T. I. Harduin.

2) Socrat. 7, 32.

3) Es kann nicht auffallend sein, daß das, was den ersten Anfang der Streitigkeiten veranlaßte, verschieden berichtet wird. Es

lemik von einem gut gemeinten frommen Eifer ausging; so war sie doch eine sehr unvorsichtige und unkluge. Das Wort, welches er angriff, stand nicht bloß in der egyptischen Kirche, sondern auch in andren angesehenen Kirchen in altem Ansehn, schon viele bedeutende Kirchenlehrer hatten sich desselben bedient, ohne die von Anastasius angegriffenen Irrthümer mit dem Gebrauch desselben zu verbinden. Durch die Art, wie er dasselbe angriff, mußte er sich aber bei der damals herrschenden dogmatischen Streitmethode nothwendig dem Vorwurf aussetzen, daß er die wahre Gottheit Christi läugne, daß er lehre, Jesus sei als bloßer Mensch von der Maria geboren, und erst später, wie andre Propheten und Gottesgesandten, von welchen er nur dem Grade nach verschieden sei, der Einwürkung des göttlichen Geistes theilhaft worden.

---

konnte ja hier mancherlei zusammenkommen und auf einander folgen, wodurch das Feuer angeregt wurde, und es fragt sich also dann nur, was das Erste war. In dieser Hinsicht scheint der Bericht des Sokrates den natürlichsten Zusammenhang der Begebenheiten zu geben. Nach dem Bericht des Theophanes in seiner Chronographie hätte Nestorius selbst die erste Veranlassung zum Ausbruche des Streits gegeben, indem er seinen Synkell (bischöflichen Sekretär), welcher nach Theophanes nicht Anastasius war, eine von ihm selbst verfaßte Predigt, dieselbe, welche Sokrates dem Anastasius zuschreibt, in der Kirche vorlesen ließ. In diesem Fall könnte diese Predigt die erste unter den von Marius Merkator mitgetheilten sein, denn in dieser kommt ja allerdings Aehnliches vor. Aber doch ist dies nicht beweisend, denn es mußte natürlich in den auf diesen Gegenstand sich beziehenden Predigten Manches wiederholt werden. Sokrates ist doch hier eine bedeutendere Autorität als der erst vier Jahrhunderte später schreibende Theophanes.

Ferner soll ein zu Constantinopel sich grade damals aufhaltender Bischof von Marcianopolis in Mösien [1]) öffentlich in der Kirche, sei es in einem Vortrage bei einer Versammlung der Bischöfe in dem Sacrarium oder wahrscheinlicher in einer Predigt ausgerufen haben: „Verdammt sei, wer die Maria Mutter Gottes nennt.“ Mit Unrecht aber schließt Cyrillus daraus, daß Nestorius dieser Erklärung nicht widersprochen und dem Bischof nachher die Communion gereicht, er habe also jene Erklärung gut geheißen. Nestorius konnte ja den Bischof als einen Rechtgläubigen anerkennen, und dessen Eifer für die reine Lehre achten, wenn er gleich dessen Art, denselben zu äußern, nicht billigte.

Seit diesen Auftritten wurde die Frage, ob man die Maria Mutter Gottes nennen dürfe, unter den Geistlichen zu Constantinopel und den zum Dogmatisiren so sehr geneigten vornehmen Laien [2]) vielfach besprochen, von beiden Seiten mit Heftigkeit darüber gestritten. Nestorius hielt es für seine Pflicht, an diesem Streit thätigen Antheil zu nehmen, die Sache seines verkätzerten Freundes zu vertheidigen. Er behandelte von Neuem diesen Gegenstand öfters

1) Der als heftiger Feind des Nestorius hier freilich nicht ganz glaubwürdige Cyrillus von Alexandria berichtet dies in mehreren öffentlichen Erklärungen, z. B. ep. 6.; aber der Wahrheit dieser Aussage wird doch von keiner Seite widersprochen, und dem blinden Eifer eines Bischofs dieser Parthei läßt sich das, was Cyrill erzählt, wohl zutrauen.

2) Nach der Erzählung des Theophanes war es ein Advokat (σχολαςικος) zu Constantinopel, der zuerst gegen eine Predigt, in der der Name θεοτοκος angegriffen wurde, in der Kirche öffentlich auftrat.

in Predigten. In der ersten derselben schilderte er die Offenbarung einer für die Bedürfnisse der Menschheit sorgenden Vorsehung im Reiche der Natur von einem trivialen teleogischen Standpunkte aus, indem er Alles nur auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse bezog. Dann machte er einen sehr unverhältnißmäßigen Sprung, um auf die letzte und höchste Gabe zu kommen, welche Gott der Menschheit verliehen habe, die Erscheinung Christi, welche zum Zweck hatte, das gefallene Bild Gottes wieder herzustellen. Durch einen Menschen sollte die Wiederherstellung der Menschheit bewürkt werden, wobei er die Stelle 1 Kor. 15, 12. anführte. Auf das letzte wollte er offenbar besonderen Nachdruck legen, um dies sogleich gegen diejenigen anzuwenden, welche die Maria nicht Mutter eines Menschen, sondern Mutter Gottes nennen wollten. Er setzt diese nach einer ungerechten Consequenzmacherei in Eine Klasse mit den Heiden, welche ihren Göttern Mütter beilegten. Er nennt dagegen den von ihr Gebornen das Werkzeug der Gottheit, den aus der Maria von dem heiligen Geist bereiteten Tempel, in welchem der göttliche Logos wohnte. Er bewegt sich in allen diesen Predigten durchaus in den Formeln des antiochenischen Systems. Zwei auf's Innigste mit einander verbundene Naturen der Gottheit und Menschheit; aber bei der fortdauernden Zweiheit der Naturen Eine Würde [1]), in dieser Hinsicht vermöge jener innigen Verbindung die menschliche Natur zur Theilnahme an der Würde der göttlichen erhoben. Daher Ein Christus, Ein Sohn Gottes, insofern die

1) ἀξια, αὐθεντια μοναδικη.

die Menschheit in die Gemeinschaft mit dem Einen ewigen Gottessohne aufgenommen worden. Er sprach, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, mit mancher Heftigkeit und Ungerechtigkeit gegen die Widersacher der antiochenischen Dogmatik, welche er die sich weise dünkenden neuen Dogmatiker nennt [1]). Er setzt die Lehre von der innigsten Verbindung der Menschheit und Gottheit entgegen der Lehre von einer Vergötterung der menschlichen Natur, welche er seinem Gegner Schuld giebt [2]).

Der Streit fand auch unter Laien so große Theilnahme, daß, da einst Nestorius in einer Predigt gegen die Lehre von der Maria als Mutter Gottes sprach, die ewige Zeugung des Logos und die zeitliche Geburt des Menschen, den der Logos als sein Werkzeug sich aneignete, einander entgegensetzte, ein Mann vornehmen Standes sich nicht enthalten konnte, laut entgegenzurufen: „Nein, der ewige Logos selbst hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen.“ Es entstand darauf eine heftige Bewegung unter der versammelten Menge, da die Einen die Parthei des Patriarchen, die Andren die Parthei seines Gegners ergriffen [3]). Nestorius ließ sich dadurch nicht irre machen. Er fing wieder an zu reden, lobte den Eifer der Ersteren, suchte jenen plötzlichen Gegner, den er einen Elenden und frevelhaften Menschen nannte [4]), zu widerlegen, und fuhr fort, seine Theorie nach der gewohnten Weise zu erörtern.

---

1) τους σοφους των δογματιστων των νεωτερων.

2) ἄκρα συναφεια, οὐκ ἀποθεωσις.

3) Opp. Marii Mercator. T. II. f. 13.

4) της του δειλαιου μιαριας ὁ ἐλεγχος.

Schon hatte sich Nestorius bei Manchen den Vorwurf des Photinianismus zugezogen [1]), als ein Mann, auf den man wohl wegen seiner persönlichen Verhältnisse den Verdacht unreiner Leidenschaften und Triebfedern werfen könnte, die gegen ihn vorhandene Stimmung benutzte und sie noch mehr anzuregen würkte, öffentlich, wenn gleich ohne ihn zu nennen, gegen ihn auftretend, auf eine Weise, welche wohl geeignet war, auf viele Gemüther einen dem Nestorius nachtheiligen Eindruck zu machen. Dieser Mann war Proklus, welcher der Gemeinde zu Cyzikus zum Bischof war gegeben, aber als solcher nicht angenommen worden. Er hatte sich seitdem in der Residenz immer aufgehalten und sich um das erledigte Patriarchat zu Constantinopel früherhin beworben, auch einige Hoffnung dazu gehabt. Er hielt am Weihnachtsfeste des Jahres 429 oder am Feste der Maria Verkünkündigung, der ἡμερα εὐαγγελισμου am fünf und zwanzigsten März [2]), eine Predigt voll rhetorischen Schwulstes

---

1) Er hatte diese Beschuldigung gehört, hielt sie aber der Widerlegung für ganz unwerth, weil sie seine Lehre so gar nicht treffen könne. Ego autem quibusdam mihi et illud renuntiantibus, cum laetitia saepius risi, quoniam, inquiunt, episcopus, quae Photini sunt, sapit.

2) Alles was Proklus in dieser Homilie sagt, paßt allerdings auf das zweite Fest, von dessen Feier in der griechischen Kirche zu dieser Zeit wir aber freilich sonst keine Nachricht haben. Da sonst in den Homilien der griechischen Kirchenlehrer dieser Zeit mancherlei zusammengenommen wird, was sich auf die Geburt und Kindheit Christi bezieht; so könnte auch diese Predigt als auf das Weihnachtsfest sich beziehend verstanden werden, und es wäre möglich, daß Proklus, um die Maria recht zu verherrlichen, dieses Fest selbst zu einer παρϑενικη πανηγυρις gemacht

und rhetorischer Uebertreibungen, worin er die Maria als die Mutter des menschgewordenen Logos lobpreisend, diejenigen, welche sie nicht als solche anerkennen wollten, ohne ausdrückliche namentliche Erwähnung bekämpfte und besonders auf das Rücksicht nahm, was Nestorius in jener ersten Predigt gesagt hatte. Da er durch seine Anspielungen zu verstehn gab, daß seine Gegner nur an einen vergöttlichten Menschen glaubten, statt an den menschgewordenen Logos zu glauben, da er sie als Widersacher der Ehre der Maria erscheinen ließ; so konnte dies bei Vielen nicht anders als nachtheilig für die Parthei des Nestorius würken. Das vielfache Geklingel hochtrabender Redensarten und die Sache, welche er vertheidigte, die Ehre der Maria, verschafften der Predigt, wenn gleich sie wohl vermöge ihrer eigenthümlichen Sprachbeschaffenheit nicht von vielen verstanden werden konnte, doch großen Beifall, wie es sich durch die gewöhnlichen lauten Aeußerungen desselben zu erkennen gab. Da alles dies in der Gegenwart des Nestorius geschah, und da er die Beziehungen dieser Predigt wohl erkannte, glaubte er seine Lehre gegen diese Vorwürfe vertheidigen zu müssen, und er hielt deshalb sogleich eine kurze Anrede an die Gemeinde, wie sie ihm der Augenblick eingab, und bei welcher deshalb seine aller persönlichen Ausfälle gegen seinen Gegner sich enthaltende Mäßigung desto mehr Anerkennung verdient. Mit großer Besonnenheit beginnt er, indem er es ganz natürlich findet, daß sie das

---

hätte. Was er von der großen Menge derjenigen sagt, welche zu Lande und zu Wasser herbeigekommen waren, um der Feier dieses Festes beizuwohnen, könnte mehr für die Beziehung auf ein so großes Hauptfest sprechen.

zur Ehre der Maria Gesprochene mit so großem Beifall aufgenommen hätten; aber — setzt er hinzu — wir müssen uns wohl hüten, daß wir nicht über Gebühr die Maria preisend, die Würde des göttlichen Logos zu beeinträchtigen Gefahr laufen. Mit Rücksicht auf die schwülstige unpopuläre Sprache des Proklus sagt er, er wolle ganz einfach reden, um von Allen verstanden werden zu können. Er schließt mit den Worten, sie möchten nicht gleich Beifall klatschen, nicht durch den Reiz der Rede sich anziehen lassen; aber die Lehre genau untersuchen, und was wahr sei, nicht deshalb, weil es ihnen neu sei, verdammen. Er hielt sodann in der nachfolgenden Zeit noch mehrere Predigten, in welchen er diesen Gegenstand mit Rücksicht auf die Beschuldigungen des Proklus weiter erörterte. Wohl bemerkt er, wie großer Vorsicht er bedurfte, um bei der schwärmerischen Verehrung der Maria keinen Anstoß zu geben. Er war bereit diese zu schonen, nur wollte er der Wahrheit nichts vergeben. Er erklärte, daß, falls Einer der Einfältigen die Maria *θεοτοκος* nennen wolle, er dieses Wort durchaus nicht hasse, wenn man nur nicht die Maria zur Göttin mache [1]). Um zwischen beiden Gegensätzen hindurch zu gehen, gebrauchte er, statt die Maria Mutter Gottes oder Mutter des Menschen *θεοτοκος* oder *ἀνθρωποτοκος* zu nennen, die Bezeichnung *χριςοτοκος*, Mutter Christi, insofern der Name Christus der ganzen Göttliches und Menschliches vereinigenden Person zugehöre. Achtungswerth erscheint sein Streben, sich nur an die heilige Schrift anzuschließen. Mit Recht führte er gegen den Gebrauch jenes

1) *ἐμοι προς την φωνην φθονος οὐκ ἐςι, μονον μη ποιειτω την παρθενον θεαν.* S. V. l. c. 30.

Wortes an, daß die heilige Schrift doch nirgends lehre, Gott; sondern Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Herr sei von der Maria geboren worden. „Dies bekennen wir Alle, denn ein Unglückseliger ist, wer, was die Schrift lehrt, nicht annimmt.“ Seine ängstliche Gewissenhaftigkeit darin, der Wahrheit nichts zu vergeben, zeigt sich an diesem Beispiel. Er hatte gesagt: ich mißgönne der Mutter Christi jenen Namen nicht. Ich weiß, daß verehrungswürdig diejenige ist, welche Gott in sich aufgenommen, durch welche der Herr des Weltalls hindurchgegangen, durch welche die Sonne der Gerechtigkeit hervorleuchtete. Diese Worte, welche die Verehrung der Maria begünstigten, an die herrschende Vorstellungsweise sich anzuschließen schienen, wurden mit Beifallklatschen aufgenommen. Dies erregte bei dem Nestorius die Besorgniß, daß man seine Worte auf eine mit dem von ihm sonst vorgetragenen Lehrbegriffe streitende Weise auffassen könnte — und er setzte daher sogleich hinzu: „Euer Beifall macht mich wieder argwöhnisch [1]). Wie habt ihr es verstanden, daß ich sagte: durch welche der Herr des Weltalls hindurch gegangen. Ich habe nicht dasselbe gesagt, als wenn ich die Worte: er ist von ihr geboren worden, gebraucht hätte. Denn ich vergesse nicht so schnell meine eignen Worte u. s. w.“ [2]).

---

1) Nestorius, was ihm zur Ehre gereicht, scheint überhaupt diesen lauten theatralischen Beifallsbezeugungen abgeneigt gewesen zu sein, er sagt hier *παλιν ὑποπτευω τον κροτον*, und bei einer andren Gelegenheit, da er wohl mit lautem Beifallrufen aufgenommen worden; sagt er, ich beurtheile die Liebe zu mir nicht nach dem Geschrei, *οὐ κραυγαις κρινω την εἰς ἐμε φιλοστοργιαν.* S. II. fol. 8.

2) S. V. f. 31.

Unterdessen ließ sich zu Constantinopel Alles immer mehr zu einer Kirchenspaltung an. Eine Parthei von Geistlichen und Mönchen wollte ihn als einen Häretiker, einen Anhänger der Lehre des Paulus von Samosata nicht mehr für ihren Bischof anerkennen und sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit ihm los [1]). Es wurde öffentlich in der Hauptkirche ein Zettel angeschlagen, welcher eine durchgeführte Vergleichung zwischen der Lehre des Nestorius und der Lehre des Paulus von Samosata enthielt [2]). Mehrere Presbyteren predigten in einer der constantinopolitanischen Kirchen gegen die Lehre des Nestorius, er verbot ihnen das Predigen. Einige der gegen ihn feindselig gesinnten Geistlichen wurden von einer unter seinem Vorsitz zu Constantinopel versammelten Synode als Manichäisch-Gesinnte ihrer Stellen entsetzt [3]). Nach der Consequenzmacherei, welche beide Partheien sich erlaubten, leitete man vermuthlich aus der Art, wie jene Geistlichen dem egyptischen Systeme gemäß über die menschliche Natur Christi sich ausgesprochen hatten, die Folgerungen ab, daß sie die Realität der Menschheit Christi leugnend in den manichäischen Doketismus verfallen wären. Nach dem, was wir früherhin über den Charakter des Nestorius bemerkten, mag wohl den Beschuldigungen seiner, obgleich sich leicht alle Uebertreibungen erlaubenden Gegner etwas Wahres zum Grunde liegen, daß er sich durch die

1) S. die Bittschrift des Diakonus Basilius und der mit ihm verbundenen Mönche in Harduin. Concil. T. I. f. 1335.

2) l. c. f. 1271.

3) Wie Nestorius selbst in einem Briefe an Cyrillus von Alexandria sagt, l. c. f. 1380.

polemische Leidenschaft zuweilen zu einem gewaltsamen Verfahren hinreißen ließ. Aber man muß auch bedenken, wie sehr er durch fanatische und übermüthige, Gesetz und Ordnung verachtende Gegner gereizt wurde. Ein Mönch war unverschämt genug, daß er sich dem Nestorius, als er in die Kirche eintreten wollte, um sich zur Haltung der Predigt auf das Bema zu begeben, entgegenstellte und ihn zu hindern suchte, weiter zu gehn, weil der Häretiker nicht öffentlich lehren dürfe. Seine Gegner [1]), welche dies selbst erzählen, nennen dies ordnungswidrige Betragen freilich nur den Eifer einer frommen Einfalt; aber sie hatten sich doch nun wahrlich nicht darüber zu beklagen, wenn ein solcher Störer der öffentlichen Ruhe hart bestraft und aus Constantinopel verbannt wurde. Bei einer andren Gelegenheit zeigte Nestorius den Geist der Mäßigung, der über Worte nicht streiten will, sobald er die reine Lehre gesichert sieht. Wie er sich in seinen Predigten darüber erklärt hatte, daß er gegen das Wort ϑεοτοκος an und für sich nichts habe; so erklärte er sich auch gegen mehrere Geistliche und Mönche, welche ihn verkätzert hatten, bereit, zuzugeben, daß derjenige, welcher seiner Natur nach Gottes Sohn sei, von der Maria, der Mutter Gottes geboren worden, weil es nur Einen Gottessohn gebe. Dieser letzte Zusatz zeigt den Sinn, in welchem er dies zugeben wollte, insofern nämlich, weil der wahre und wesentliche Sohn Gottes die menschliche Natur sich angeeignet und diese in die Gemeinschaft seiner Würde aufgenommen, so daß es nur Einen Sohn Gottes gebe, die Prädikate der menschlichen Natur also in dieser Hinsicht

1) l. c. Harduin. 1338.

dem Einen Gottessohn beigelegt werden könnten. Hätten diese Leute den Nestorius aus dem Zusammenhang seines dogmatischen Systems richtig verstanden; so würden sie ihn keines Betruges beschuldigt haben [1]). Die Gegner des Nestorius zu Constantinopel würden, da er an dem kaiserlichen Hofe noch Alles galt und mit der herrschenden Macht verbunden war, schwerlich gewagt haben, so übermüthig gegen ihn aufzutreten, wenn sie nicht schon einer andren mächtigen Unterstützung sicher gewesen wären vermöge ihrer Verbindung mit dem Patriarchen Cyrillus von Alexandria, durch dessen Theilnahme aus diesem Streit noch weit größere und allgemeinere Folgen sich entwickelten.

Um seine Schritte in dieser Angelegenheit von Anfang an richtig zu beurtheilen, muß man die Gemüthsart und Handlungsweise, welche dieser Mann seit seinem Antritt des bischöflichen Amtes gezeigt hatte, zugleich berücksichtigen. Gewaltthätige Verfolgungssucht gegen Heiden, Juden und Häretiker, eine unbegrenzte Herrschsucht, welche Mittel der Gewalt und Politik gebrauchte, um ihren Zweck durchzusetzen [2]), das waren die Eigenschaften, welche Cyrill bisher entwickelt hatte [3]). Für einen Mann von seiner Art mußte es

1) Die Worte des Nestorius, wie sie von seinen Anklägern angeführt werden Harduin. I. f. 1338. *περι του φυσει υἱου του Θεου, ὁτι ἐτεχθη ἀπο της ἁγιας Μαριας της θεοτοκου, ἐπει (οὐκ) ἐτι ἀλλος υἱος.* Offenbar muß man mit Tillemont das eingeklammerte *οὐκ* hier ergänzen, denn eben weil Nestorius nur Einen Sohn Gottes in der vereinigten Gottheit und Menschheit anerkannte, wollte er in dieser Beziehung auch das Wort *θεοτοκος* richtig verstanden gelten lassen.

2) S. Socrat. VII. 7.

3) Cyrill stand auch in dem Ruf, daß auch ganz unwürdige Men-

eine anziehende Aussicht sein, die Herrschaft, welche er in der egyptischen Kirche behauptete, auch noch weiter ausdehnen zu können. Wenn wir die ersten Schritte Cyrills in diesem Streite vereinzelt für sich betrachten; so könnten wir zu dem Urtheil veranlaßt werden, daß ein, wenn gleich von dogmatischer Einseitigkeit ausgehender und beschränkter, doch ein nicht durch persönliche Leidenschaft getrübter Eifer für die Reinheit der Glaubenslehre ihn beseelte, daß er anfangs durch mildere Zurechtweisung auf den Nestorius, der seiner Meinung nach Vielen ein gerechtes Aergerniß gegeben hatte, einzuwürken suchte, — und wir könnten ihm dabei die ungerechten Consequenzmachereien, welche wir nicht minder bei der andren Parthei finden, so hoch nicht anrechnen. Wenn wir aber diese Schritte des Cyrill mit dem Charakter vergleichen, welchen er bisher gezeigt hatte, wenn wir dieselben in ihrer allmähligen und stufenweisen Entwickelung bis zu den letzten Resultaten verfolgen, so wird es doch wahrscheinlich, daß er nur deshalb, weil ihm anfangs der herrschende Einfluß des Patriarchen zu Constantinopel entgegenstand, so leise auftrat, und daß er mit kluger Politik die durchgreifenderen Schritte erst vorbereiten wollte.

Bald nach dem Anfang der Streitigkeiten zu Constantinopel nahm Cyrill durch zwei öffentlich bekannt gemachte Schriften an denselben Theil, wenn gleich er den Namen und die Person des Nestorius durchaus unberührt ließ. Das Eine war ein Programm für die bevorstehende Oster-

---

schen Bißthümer für Gold von ihm erlangen konnten. S. Isidor. Pelusiot. l. II. ep. 127.

feier [1]), welches er nach dem Gebrauch der alexandrinischen Bischöfe vor dem Anfang der Fasten erließ. Da man in solchen Osterschreiben zeitgemäße Gegenstände aus der Glaubens- oder Sittenlehre abzuhandeln pflegte; so wählte Cyrill für diesmal die Darstellung von dem, was Christus als Gottmensch vor allen andren göttlichen Gesandten und Propheten voraus habe, die Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo [2]). Sodann beschäftigte er sich mit demselben dogmatischen Gegenstande, in einem ausführlichen Warnungsschreiben, welches er nach dem Osterfeste an die egyptischen Mönche erließ. In beiden Schriften führte er den Unterschied zwischen einer wesentlichen und natürlichen Vereinigung und einer bloß relativen sittlichen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit durch, er stellte die Uebertragung der Prädikate und somit auch die Bezeichnung der Maria mit dem Namen *θεοτοκος* als eine nothwendige Folge der ersten dar, er suchte zu zeigen, daß wenn man nicht das Erstere mit allen daraus fließenden Folgen annehme, man Christus zu einem bloßen Menschen mache, dessen sich Gott wie andrer Menschen als eines Organes bediente, und daß demnach Christus nicht der Erlöser der Menschen sein könne. In dem zweiten Schreiben giebt Cyrill ausdrücklich als Ursache an, weshalb er diesen Brief an jene Mönche zu richten für nothwendig halte, daß einige böse Gerüchte zu ihnen gekommen

1) Libellus paschalis, *γραμματα πασχαλια*, unter den Werken des Cyrill erscheinen diese Briefe als *ὁμιλιαι*, da sie wohl zu dem doppelten Gebrauch dienten, in der alexandrinischen Kirche vorgelesen und an andre egyptische Kirchen versandt zu werden.

2) Die 17. unter seinen homiliae paschales.

seien [1]), und daß Einige herumgingen, welche ihren einfachen Glauben zu zerstören suchten, indem sie solche Fragen aufwürfen, ob man die Maria θεοτοκος nennen müsse oder nicht. Er bemerkt zuerst mit Recht, daß es besser wäre, wenn sie (diese Leute, welche gar keinen Lehrerberuf hatten, und welche großentheils der wissenschaftlichen Bildung durchaus ermangelten) von solchen Untersuchungen ganz abstehn und diejenigen Dinge, welche auch die im Geist ganz Ausgebildeten kaum im Spiegel und im Räthsel betrachten könnten, gar nicht aufrühren wollten. Dieser Grund hätte nun freilich Cyrill davon abhalten sollen, den ganzen Brief zu schreiben, indeß er meinte, da einmal solche Fragen unter ihnen aufgeworfen worden, so halte er es für nöthig, ihnen Mittel zu geben, um die Sophismen der Gegner zu widerlegen und ihren eigenen Glauben gegen dieselben zu sichern. Aber unter den egyptischen Mönchen, welche von der Autorität des alexandrinischen Patriarchen durchaus abhingen und durch ihre eigenthümliche Bildungsweise grade für die antiochenische Dogmatik am wenigsten vorbereitet und empfänglich waren, war schwerlich die Gefahr der Ansteckung durch die von Constantinopel her sich verbreitende Irrlehre so groß, daß es dagegen einer besondern Vorkehrung bedurfte. Daher mogte es wohl Cyrill schwerlich so aufrichtig meinen mit dem, was er hier sagte, es mogte vielmehr grade das seine Absicht sein, den Streit, statt ihn zu unterdrücken, weiter zu verbreiten und ihn wichtiger zu machen. Die egyptischen Mönche waren ja die bereitwilligen Organe der alexandrinischen Bischöfe bei ihren

---

1) θρυλλοι τινες χαλεποι.

Streitigkeiten, und Cyrill mußte wohl wissen, wie leicht die Leidenschaft dieser Leute für solche Gegenstände angeregt werden konnte.

Von manchen Seiten her wurden auch, wie es scheint, dem Cyrill Vorwürfe darüber gemacht [1]), daß er, wie er selbst sage, um bloßer Gerüchte willen auf Nestorius einen solchen Angriff gemacht habe, der vermöge des Standpunktes, welchen der alexandrinische Patriarch in der Kirche behauptete, besonderes Aufsehn machen mußte. Cyrill erklärte nun, daß er sich genöthigt gesehen habe, diejenigen, welche an den herumgetragenen Erklärungen des Nestorius [2]) ein Aergerniß genommen, durch Entwickelung der reinen Lehre zu beruhigen. Er vertheidigte sich gegen die Beschuldigung der Lieblosigkeit und Streitsucht, indem er sagte, was in einem solchen Falle die Heuchelei immer leicht im Munde führen konnte, den heiligen Namen der Liebe mißbrauchend, daß er bereit sei, der Liebe Alles aufzuopfern, nur der Sache des Glaubens könne er nichts vergeben, er habe nicht schweigen können, da allen Kirchen des römischen Reichs ein Aergerniß gegeben worden, er würde sich durch

---

1) S. ep. VI. und VII. unter seinen Briefen. Der ehrwürdige Abt Isidorus von Pelusium, der mit einer gewissen Autorität zu Cyrill sprechen konnte, schrieb ihm: „Mach dem Streiten ein Ende, damit du dir nicht Gottes Strafgericht zuziehest. Laß nicht die Strafe, welche du wegen persönlicher Beleidigungen an sterblichen Menschen glaubst nehmen zu müssen, auf die lebendige Kirche fallen und bereite ihr nicht ewige Spaltungen unter dem Vorwande der Frömmigkeit.“ L. I. ep. 370.

2) Ep. 6. σκανδαλισθεισιν ἀνθρώποις ἀπο των ἐξηγησεων αὐτου, in der ep. II. ad Nestor. χαρτιων ἤγουν ἐξηγησεων περιφερομενων.

Schweigen der größten Verantwortlichkeit bei Gott aussetzen. Er giebt hier auch zu verstehn, welche Ursache ihn bewogen, in jenem Schreiben an die Mönche aller persönlichen Angriffe sich noch zu enthalten und eine noch so wenig heftige Sprache zu führen. Er sagt nämlich [1]), er hätte über Jeden, welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennen wolle, das Anathema aussprechen können, aber er habe dies bis jetzt nicht gethan [2]) um des Nestorius Willen, damit nicht Manche sagen sollten, der Bischof von Alexandria oder die egyptische Synode habe ihn verdammt. Man sieht wohl, Cyrill wollte den Vorwurf einer leidenschaftlichen Verkätzerungssucht vermeiden, zu welchem man nach Ereignissen, welche noch im frischen Andenken waren [3]), leicht Veranlassung finden konnte.

Aber Nestorius mußte natürlich durch diesen schnell verbreiteten Brief, in welchem doch die von ihm vorgetragene Lehre als eine das Wesen des Christenthums umstoßende dargestellt war, einen Brief, dessen Beziehung Keiner, der mit den Vorfällen zu Constantinopel bekannt war, verkennen konnte, der seinen heftigen Gegnern zu Constantinopel eine neue Waffe in die Hand gab, er mußte dadurch nothwendig sehr gereizt werden, um desto mehr, da, wie Cyrill selbst nachher erklärte, daß derselbe gegen die von Nestorius herumgetragenen Schrifterklärungen gerichtet gewesen, er offenbar jene erste von Nestorius gehaltene Predigt zum Ziel seines Angriffs gemacht hatte.

---

1) ep. VI.

2) οὐ πεποιηκα τουτο δι᾽ αὐτον τεως.

3) Die Vorfälle mit Chrysostomus, von denen wir unten reden werden.

Da Cyrill erfuhr, wie sehr Nestorius durch jenen Brief an die Mönche verletzt worden, schrieb er an ihn selbst persönlich, um sich zu rechtfertigen. Er meinte, daß ja nicht sein Brief, sondern das was Nestorius gesagt haben solle, möge er es nun gesagt haben oder nicht, Ursache jener des Glaubens wegen entstandenen Unruhen sei. Es seien Manche nahe daran gewesen, daß sie Christus nicht mehr Gott, sondern nur ein Werkzeug der Gottheit wollten nennen lassen. Wie habe er schweigen können, da dem Glauben Unrecht geschah und so Viele beunruhigt wurden [1]). Würde er sich nicht durch unzeitiges Schweigen vor dem Richterstuhl Christi verantwortlich gemacht haben! Ja was solle er jetzt thun? Heuchlerischer Weise stellte sich Cyrill, als ob er mit dem Nestorius selbst deshalb zu Rath gehen wolle, weil er von dem römischen Bischof Cölestinus und von einer römischen Synode befragt werde, ob man jene von dem Nestorius herumgetragene Schrift, die großes Aergerniß überall gegeben, als die seinige anerkennen solle oder nicht. Cyrill sagt, er wisse selbst nicht, wie jene Schrift nach Rom gebracht worden, obgleich er es wahrscheinlich recht gut wußte. Er gab sich das Ansehn, als ob er selbst daran zweifle, daß jene Predigt würklich von dem Nestorius herrühre, obgleich seine Vorwürfe gegen Nestorius in diesem Briefe schon davon zeugten, daß in dieser Hinsicht kein Zweifel bei ihm statt fand, und obgleich im Fall eines solchen Zweifels sein Verfahren desto tadelnswerther gewesen wäre. — So schloß denn Cyrill, Nestorius möge

1) Aber schwerlich konnte eine Predigt des Nestorius unter den für eine solche dogmatische Richtung so wenig empfänglichen Mönchen Egyptens so große Würkungen hervorgebracht haben.

vielmehr sich selbst als ihn anklagen. Er solle lieber, was er gesagt habe, berichtigen, um dem Aergerniß, das alle Welt genommen, ein Ende zu machen. Wenn ihm auch in dem mündlichen Vortrage etwas entfahren sei, was er zu bereuen habe, so möge er es nach reiflicher Ueberlegung wieder gut machen und kein Bedenken tragen, die Maria *θεοτοκος* zu nennen.

Dieser Brief Cyrills war natürlich nicht geeignet, das, was dieser gegen Nestorius gethan hatte, wieder gut zu machen oder zu mildern, denn dieser Brief selbst enthielt ja bei allen Liebesbezeugungen die schwerste Anklage, welche einen Verkündiger des Evangeliums als Solchen treffen konnte. Obgleich Nestorius dieses auch in seinem Brief an Cyrill zu erkennen gab; so antwortete er doch in einem ruhigen und würdevollen Tone. Auf den Brief des Cyrill ließ er sich wenig ein; sondern suchte nur die Anklage gegen seine Lehre, welche in dem Schreiben an die Mönche ausgesprochen war, zu widerlegen und vielmehr dem Cyrill die Beschuldigungen auf eine andre Weise zurückzugeben. Er erlaubte sich nun freilich Consequenzmachereien von einer andren Art, da er, statt in den Ideenzusammenhang des Cyrill einzugehn, indem er sich nur an die Ausdrücke hielt: Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten und an ähnliche, welche sonst noch aus der Theorie der Prädikatenübertragung fließen konnten, ihn beschuldigte in heidnische, apollinaristische, arianische Irrthümer zu verfallen, und in noch ärgere, Gott als leidensfähig darzustellen. Aber Recht hatte er freilich, wenn er sagte, daß die heilige Schrift stets solche Prädikate nicht der Gottheit, sondern Christo beilege, welcher Name die Verbindung beider Na-

turen bezeichne. Daher er auch meinte, daß man die Maria vielmehr Mutter Christi (χριϛοτοκος) als Mutter Gottes nennen solle. Nachdem er den Cyrill aufgefordert hatte, die Lehre der Schrift genauer zu untersuchen, um dies erkennen zu lernen, dankte er ihm ironisch dafür, daß er der beunruhigten Gemüther sich so theilnehmend angenommen, und daß er seine Sorgfalt sogar auf die Angelegenheiten in Constantinopel selbst verbreite. Er möge nur aber wissen, daß er durch vielleicht mit ihm gleichgesinnte Geistliche aus Constantinopel übel berichtet worden, denn es stehe hier Alles sehr gut, die christliche Erkenntniß seiner Gemeinde nehme immer mehr zu und der Kaiser freue sich dessen. Nestorius ahnte also damals noch keine ihm drohende Gefahr. Cyrill ließ dieses Schreiben nicht unbeantwortet, er beklagte sich in seinem Antwortsschreiben über die Verläumdungen unwürdiger Menschen, welche besonders in den Versammlungen der höheren Staatsbeamten gegen ihn redeten [1]). Er wiederholt sodann die Ermahnungen seines ersten Briefs, er entwickelt von Neuem seine Lehre von der Naturenvereinigung und vertheidigt dieselbe gegen die Folgerungen, welche Nestorius in seinem Briefe daraus abgeleitet hatte [2]).

Für einen Augenblick schien eine Versöhnung zwischen den beiden Patriarchen eingeleitet zu werden, welche, wenn

sie

1) τας των ἐν τελει συνοδους καιροφυλακουντες μαλιϛα. Leicht konnten diese einem Bischof, der sich auch in politische Angelegenheiten so gern einmischte, abhold sein. Auch diese Stelle weiset übrigens darauf hin, daß Nestorius anfangs die Machthaber vielmehr für als gegen sich zu haben schien.

2) ep. IV

sie hätte zu Stande kommen können, auch die Unterdrückung der ausgebrochnen Streitigkeiten, wenigstens fürs Erste, erleichtert haben würde. Ein Presbyter der alexandrinischen Kirche, Namens Lampon, kam als Friedensvermittler, welche Rolle er wahrscheinlich aus eigenem Antrieb spielte, nach Constantinopel. Obgleich Nestorius den Briefwechsel mit Cyrill schon ganz abzubrechen entschlossen war; so würkte doch Lampon durch den Geist christlicher Liebe, der ihn zu beseelen schien, mehr auf den Nestorius als irgend etwas Andres hätte würken können. Dieser ließ sich bewegen, noch einen kurzen Brief an Cyrill zu schreiben [1]), einen Brief, welcher durchaus Aufrichtigkeit athmet und in den wenigen Worten ein schönes Bild von dem Herzen des Nestorius giebt. „Nichts ist mächtiger als die christliche Milde, — schreibt er — ich bin durch die Gewalt dieses Mannes besiegt worden, denn ich gestehe, daß mich große Furcht ergreift, wo ich in irgend einem Manne den Geist der christlichen Milde wahrnehme, als wie wenn Gott in einem Solchen wohnte" [2]). Es mag wohl eine Folge dieser damaligen friedlichen Stimmung des Nestorius gewesen sein, daß der Presbyter Anastasius selbst, von dem der Streit zuerst ausgegangen war, bei denjenigen Geistlichen zu Constantinopel, welche sich von der Gemeinschaft mit ihrem Patriarchen losgerissen hatten, einen Vermittelungsversuch machte [3]). Aber der Gegensatz der beiden Partheien

1) ep. III.

2) *φοβον ὁμολογω κεκινησθαι πολυν περι πασαν παντος ἀνδρος χρισιανικην ἐπιεικειαν, ὡς ἐγκαθημενον αὐτῃ τον θεον κεκινημενην.*

3) S. Cyrill. ep. 8.

gegen einander war schon zu weit gediehen, als daß diese Stimmung des Nestorius sich länger erhalten und eine solche Unterhandlung irgend einigen Erfolg haben konnte.

Cyrill unterhielt stets die Verbindung mit der Gegenparthei des Nestorius unter den Geistlichen, Mönchen und Laien zu Constantinopel, er leitete im Verborgenen ihre Schritte, was leicht geschehen konnte, da ja die alexandrinischen Patriarchen ihre Geschäftsträger (*ἀποκρισιαριοι*) in der Residenz stets zu erhalten pflegten. Es konnte aber auch nicht fehlen, daß ein so herrschsüchtiger und gewaltthätiger Mann, wie Cyrill, manche Feinde unter seinen Geistlichen hatte, und diese suchten nun Schutz und Hülfe bei Nestorius. Sie übergaben ihm manche Beschuldigungen gegen ihren Bischof, zu welchen dieser durch seine willkürlichen und gewaltthätigen Handlungen wohl gegründete Veranlassung gegeben haben mogte, und es scheint, daß diese Anklagen bei dem kaiserlichen Hofe anfangs Eingang fanden. Nach dem Charakter Cyrills mußte dies den Eindruck auf ihn machen, daß gekränkte Eitelkeit und Rachsucht ihm jetzt den Nestorius zum Hauptziel seines Angriffs machten; aber die Rücksicht auf die Stimmung des Hofes zu Constantinopel, welche dem Nestorius noch günstig zu sein schien, mußte ihm zur Vorsicht rathen. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht besonders Cyrills Antwort auf ein Memoriale über die dortigen Vorfälle, welches ihm die mit ihm verbundenen Geistlichen in Constantinopel zugesandt hatten [1]). Indem er dem Nestorius Schuld giebt, daß

---

1) ep. V. Diese merkwürdige Urkunde ist in einer zwiefachen Form uns überliefert worden, im Griechischen und in einer lateinischen

er nichtswürdige Menschen angereizt habe, als Ankläger gegen ihn aufzutreten, sagt er: „Möge er wissen, daß ich die Reise (nach Constantinopel) und die Verantwortung gegen jene Leute nicht fürchte, wenn es dazu auch Zeit werden sollte. Denn es trifft sich, daß die Leitung des Heilandes geringe und unbedeutende Dinge zu Veranlassungen gebraucht, um eine Synode zu versammeln und um dadurch seine Kirche zu reinigen, so daß sie den edlen Glauben unbefleckt bewahre. Es glaube aber der Elende nicht, daß wenn auch diejenigen, welche nach seinem Anstiften uns anklagen werden, Mehrere und bedeutendere sein sollten, er Richter über uns sein werde, denn ich werde, wenn ich nach Constantinopel komme, dagegen protestiren und er selbst wird sich gegen die schlimmen Gerüchte verantworten müssen." Man sieht hieraus, daß der Gedanke: Nestorius sollte an der Spitze einer Synode sein Richter sein, etwas besonders Unerträgliches für Cyrills Eitelkeit war. Nestorius hatte zuerst auf eine Synode angetragen, welche wegen dieser und

---

Uebersetzung durch Marius Mercator, welche letztere Manches mehr enthält als das Griechische, zuweilen zur Berichtigung des letztern beiträgt, zuweilen aber auch nach dem Griechischen berichtigt werden muß. Nach der Ueberschrift bei Marius Mercator wäre dieses Schreiben Cyrills an seine Geschäftsträger (Apokrisiarier) zu Constantinopel gerichtet. Hingegen dem Griechischen zufolge ist dies Schreiben an die schismatischen Geistlichen zu Constantinopel gerichtet. Auf alle Fälle hängt das Commonitorium in Beziehung auf die übersandte Bittschrift an den Kaiser mit diesem Schreiben eng zusammen und dieses Commonitorium paßt doch vielmehr für fremde Geistliche, welche sich mit dem Cyrill verbunden hatten, als für Geschäftsträger aus seinem eigenen Clerus, daher wahrscheinlich die griechische Ueberschrift die richtige ist.

andrer Angelegenheiten zu Constantinopel sich versammeln sollte; aber wenn gleich dieser Antrag zuerst von Gegnern ausgegangen war, so war doch Cyrill auch damit zufrieden, denn wie es sich hier zeigt, ging ihm die Hoffnung auf, daß es seiner Politik gelingen werde, diese Synode als ein Werkzeug gegen den Nestorius und dessen Lehrbegriff zu gebrauchen. Er schrieb daher auch jenen Geistlichen, daß Alles, was man aus den Predigten des Nestorius zur Anklage gegen denselben gebrauchen könne, bis zu seiner Zeit müsse aufbewahrt werden [1]), wenn keine Veränderung bei ihm erfolge. Jene Geistlichen hatten ihm eine für den Kaiser bestimmte, in sehr harten Ausdrücken abgefaßte Anklagschrift gegen Nestorius übergeben, von welcher sie nur nach dem Urtheile Cyrills Gebrauch machen wollten. Dieser aber behielt die Schrift zurück, da er von ihrer Härte einen üblen Eindruck befürchtete [2]). Er setzte statt dessen nach seiner Klugheit eine andre Schrift auf, in welcher man nicht zuerst offensiv, sondern defensiv gegen den Nestorius auftrat. Man protestirte hier gegen die richterliche Autorität desselben; man suchte zu zeigen, um dies zu begründen, woher die Feindschaft des Nestorius entstanden sei, was man am besten benutzen konnte, um bei dieser Gelegenheit seine Rechtgläubigkeit anzuklagen; man appellirte auf den Fall, daß die Gegner bei ihrer Anklage beharren würden, an ein andres Tribunal. Cyrill schrieb ihnen dabei, sie sollten diese Klagschrift nur dann abgeben, wenn

---

1) ἐπει και ἀλλα πολλα ἐπισυρονται ἐγκληματα ἐκ των ἐξηγησεων αὐτου, φυλαχθησονται ἑως καιρου.

2) ἱνα μη ἐπερχοιτο ἡμιν λεγων: κατηγορησατε μου ἐπι του βασιλεως ὡς αἱρετικου.

es nöthig sei. Er selbst wollte bei der ersten Gelegenheit Bischöfe und Mönche, fromme und kluge Männer auswählen und solche nach Constantinopel senden, denn er werde nicht eher ruhen, bis er, wie er es in seiner Heuchelei nannte, den Kampf für aller Heil ausgekämpft habe. Auch er werde schon Briefe schreiben, wie und an welche Personen es Noth thue [1]).

Um am Hofe gegen Nestorius zu würken, hatte Cyrill im J. 429 zwei Werke geschrieben, in welchen er auf die bisher bemerkte Weise seine Lehre entwickelte und die dem Nestorius Schuld gegebene bekämpfte; aber ohne Nestorius persönlich anzugreifen und ohne auch nur seinen Namen zu nennen. Das Eine dieser Werke richtete er an den Kaiser Theodosius II. selbst und an die Kaiserin Eudokia, das andre an die Augusta, die viel vermögende Pulcheria und an die übrigen Schwestern des Kaisers. Eine Stelle in dem nachher anzuführenden Schreiben, welches der Kaiser späterhin an Cyrill erließ, läßt wohl vermuthen, daß dieser besondre Ursachen dazu hatte, sich auch an die Pulcheria zu wenden, daß er durch seine geheimen Kundschafter zu Constantinopel von einem vielleicht grade durch Nestorius veranlaßten Mißverhältnisse zwischen dem Kaiser und dessen sonst Alles bei ihm vermögenden Schwester Nachricht erhalten hatte, und daß er hoffte, die Verbindung

1) Das verstand allerdings Cyrill am besten, an welche Personen zu Constantinopel er sich wenden mußte und wie er am besten auf sie einwürken konnte, um seine Absichten am Hofe durchzusetzen. Den lehrreichsten Aufschluß darüber giebt ein Brief seines Archidiakonus und Synkell, den wir bei späteren Begebenheiten anzuführen Gelegenheit haben werden.

mit der Pulcheria gegen die dem Nestorius günstige Hofparthei benutzen zu können, denn es wurde ihm nachher von dem Kaiser zum Vorwurf gemacht, daß er entweder deshalb diesen Schritt gethan, weil er durch seine ungeistlichen Künste von einer Spannung zwischen dem Kaiser und dessen Schwester Nachricht zu erhalten gewußt, oder weil er Zwietracht zwischen ihnen zu erregen gesucht habe. Und diese Beschuldigung gegen Cyrill stimmt zusammen mit einer alten Nachricht, nach welcher Nestorius sich dadurch, daß er sie bei ihrem Bruder eines unerlaubten Umgangs mit einem vornehmen Manne verdächtig gemacht, ihren Haß sich zugezogen hatte [1]). Diese Annahme wird auch durch ähnliche Beispiele in der Geschichte der constantinopolitanischen Patriarchen wahrscheinlich gemacht [2]).

---

1) Die dunkle Stelle bei Suidas unter dem Buchstaben Pulcheria, *ἡ Πουλχερια τοσουτον ἐμισει τον Νεϛοριον, ὡς τους φιλουντας ἐκεινον διαθρυλλειν, ὁτι πορνειαν προς τον ἀδελφον αὐτης Θεοδοσιον τον βασιλεα διεβαλε Πουλχεριας ὁ Νεϛοριος και δια τουτο οὑτως ὑπ᾿ αὐτης ἐμισειτο, ἐλοιδορει γαρ αὐτην εἰς τον τοτε μαγιϛρον Παυλινον λεγομενον.* Der Sinn dieser Stelle könnte etwa auch der sein, daß er sie eines unerlaubten Umgangs mit ihrem Bruder bei jenem Paulinus beschuldigt hätte; aber diese Erklärung ist der Stellung der Worte nicht so angemessen, als die im Text befolgte. Und wäre dies die Beschuldigung gewesen; so hätte auch Theodosius eben so sehr als seine Schwester gegen Nestorius aufgebracht werden müssen.

2) Es wurde auch nachher als das Verdienst der Pulcheria immer gepriesen, daß durch ihren Eifer für die Rechtgläubigkeit die nestorianische Kätzerei besonders unterdrückt worden. Die Worte des erwähnten Synkell an einen constantinopolitanischen Bischof unter den späteren Verhandlungen: Festina supplicari dominae ancillae Dei Pulcheriae Augustae, ut iterum ponat

Wie schon oft die Bischöfe der streitenden Kirchenpartheien im Orient durch die Verbindung mit den Bischöfen von Rom sich den Sieg zu verschaffen gesucht hatten, so wandte auch Cyrill dies Mittel an. Er erstattete dem Bischof Cölestinus von Rom einen Bericht von den Irrlehren des Nestorius. Man sieht wohl, daß er sich manche Unwahrheit erlaubte, um diesen Schritt als einen nicht aus freiem Antrieb vollzogenen, sondern nothgedrungenen den Orientalen darstellen zu können. Früherhin hatte er dem Nestorius geklagt, daß seine Predigten in Rom so großes Aergerniß gegeben hätten, s. oben, und er hatte ihn selbst um Rath gefragt, was dabei zu thun sei. Nun erhellt aber doch aus dem Briefe Cyrills, von welchem wir jetzt reden, daß er der erste war, der in dieser Angelegenheit unaufgefordert an den römischen Bischof schrieb, denn sein Brief ist nicht Antwort auf einen früheren. Auch scheint es Cyrill selbst gewesen zu sein, der durch die Uebersetzungen der Predigten des Nestorius, welche er zugleich nach Rom schickte, dieselben dort zuerst bekannt machte. Sodann stellt er in seinem Briefe an den Patriarchen Johannes von Antiochia die Sache so dar, als ob er erst durch den Bericht des Nestorius an den römischen Bischof veranlaßt worden, zu seiner eigenen Vertheidigung dem letztern zu schreiben; aber dies paßt durchaus nicht zu dem Inhalt und Tone dieses Briefes an den Bischof Cölestin, denn

---

animam suam pro Domino Christo, das heißt für die Sache Cyrills. — Als Pulcheria mit dem Marcian regierte, schrieen die egyptischen Bischöfe während der ersten Action des Concils zu Chalcedon: ἡ Αὔγουϛα Νεϛοριον ἐξεβαλε. S. Harduin. Concil. T. II. f. 74. B.

Cyrill würde doch gewiß sonst nicht ermangelt haben, in seinem Briefe jenen des Nestorius, durch welchen der seinige zuerst veranlaßt worden, zu erwähnen. Dieser Brief war auf eine Weise abgefaßt, welche wohl geeignet sein konnte, die Stimme eines römischen Bischofs, der sich gern zum Richter über die ganze Kirche aufwerfen wollte, zu gewinnen, denn er schrieb ihm, daß er es von seiner Entscheidung abhängen lasse, ob er dem Nestorius die Kirchengemeinschaft aufkündigen solle oder nicht. Er bat ihn, diese seine Entscheidung durch Briefe allen Bischöfen des Orients bekannt zu machen, denn dies werde die Würkung hervorbringen, zur Vertheidigung der reinen Lehre sie Alle zu vereinigen. Dem Ueberbringer dieses Schreibens, seinem Diakonus Posidonius, übergab Cyrill zugleich für den römischen Bischof eine kurze Darstellung der Hauptpunkte, in welchen die Irrlehre des Nestorius bestehe, eine geschickte Auseinandersetzung der eigenthümlichen Merkmale des antiochenischen Lehrbegriffes, freilich aber nur so, wie sie dem Cyrill von seinem entgegengesetzten Standpunkt aus erscheinen mußten und mit einigen ungerechten Consequenzen.

Was den Nestorius betrifft, so hatte er noch eine besondere Veranlassung an den römischen Bischof zu schreiben, und zwar eine solche, welche nicht eben dazu dienen konnte, den letztern günstig für ihn zu stimmen. Vier unter den pelagianischen Streitigkeiten entsetzte Bischöfe aus Italien hatten sich schon früher nach Constantinopel gewandt; sie hatten über das ihnen widerfahrene Unrecht sich beklagt und bei dem Patriarchen zu Constantinopel wie bei dem Kaiser Hülfe gesucht. Nestorius war ein zu gerechtigkeitsliebender und selbstständiger Mann, um dem römischen Bi-

schof zu Gefallen, ohne Untersuchung der Sache, diese Männer sogleich zu verdammen. Er wollte beide Partheien hören, er hatte daher dem römischen Bischof diese Angelegenheit berichtet und ihn um genauere Nachricht darüber gebeten. Er hatte mehrere Briefe deshalb nach Rom geschrieben; aber keine Antwort erhalten, theils wohl weil der römische Bischof des Griechischen nicht kundig war, und weil er sich von den Briefen erst eine Uebersetzung machen lassen mußte, theils weil die Art, wie Nestorius geschrieben, dem römischen Hochmuth nicht zugesagt haben mogte. In zweien andren Briefen, welche er darauf an ihn schrieb, erstattete er ihm auch einen Bericht von den begonnenen Lehrstreitigkeiten. Er sprach hier mit derselben Heftigkeit und Ungerechtigkeit von den Behauptungen seiner Gegner, mit welcher diese von seiner Lehre gesprochen hatten. Auch hier erklärte er sich doch bereit, obgleich er die Bezeichnung der Maria als χριστοτοκος vorzog, die Bezeichnung derselben als θεοτοκος gelten zu lassen, wenn man dieselbe nicht von der Gottheit, sondern von der mit ihr verbundenen Menschheit verstehe. Auffallend ist übrigens der Unterschied des Tones in den Briefen des Nestorius und den Briefen Cyrills an den römischen Bischof. Cyrill redet zu demselben in Ausdrücken, die wenigstens so verstanden werden konnten, als ob er ihm eine gewisse oberrichterliche Kirchenautorität einräumte. Nestorius redet zu ihm, wie ein College zu dem andren, wie ein ihm ganz gleich stehender. Auf solche Weise mußte Cölestin, der römische Bischof, schon deshalb günstiger für Cyrill als für Nestorius gestimmt, und er konnte gegen diesen leicht eingenommen sein. Dazu lernte er die Lehre des Nestorius zuerst aus der Darstellung Cyrills

kennen, da dieser klüglicherweise seinen Briefen eine lateinische Uebersetzung beigefügt hatte, und es läßt sich leicht erklären, daß jene ihm so bekannt gewordene Lehre ihm darnach von Anfang an als eine die Würde des Gottmenschen beeinträchtigende erscheinen konnte [1]).

Cölestin fällte auf einer römischen Synode das Urtheil, daß die von dem Nestorius excommunicirten Geistlichen in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen sein sollten, und wenn Nestorius selbst nicht binnen zehn Tagen nach dem Empfang des zu Rom ausgesprochenen Urtheils einen schriftlichen Widerruf ausstelle und seine Uebereinstimmung mit der römischen und alexandrinischen Kirchenlehre in Hinsicht der Geburt des Christus, der unser Gott sei, bezeuge, so solle er von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein und nicht mehr als Patriarch anerkannt werden. Durch ein Schreiben an Cyrill voll übertriebener Lobeserhebungen übertrug er diesem mit der Machtvollkommenheit des apostolischen Stuhles, dieses Urtheil in Vollziehung zu setzen und falls Nestorius den verlangten Widerruf nicht leisten wolle, sogleich für eine neue Besetzung des Patriarchats zu sorgen. Dieses Urtheil machte er auch den Geistlichen zu Constantinopel, die sich von der Gemeinschaft mit dem Nestorius losgerissen hatten, und diesem selbst mit den heftigsten Schmähungen bekannt. Der römische Bischof legte

1) Ihm erschien die Lehre des Nestorius als eine solche, daß er Christus bald als bloßen Menschen betrachte, bald ihm die Verbindung mit Gott, so oft er es für gut halte, beilege. S. den Brief Cölestins an die Geistlichkeit zu Constantinopel. Es zeigt sich die römische Beschränktheit, wenn er es dem Nestorius zum Verbrechen macht, ὁτι Χριστῳ τῳ Θεῳ ἡμων ἐπαγεται ζητησις περι της ἰδιας γεννησεως in dem Briefe an Cyrill.

sich hier ein oberrichterliches Ansehen bei, welches ihm nach der damaligen Verfassung der Kirche auf keine Weise gebührte und welches Cyrill, wenn es nicht grade seinem Interesse gedient, und auf keine Weise demselben hätte schädlich werden können, gewiß nicht würde haben gelten lassen. Nun war aber diese Erklärung des römischen Bischofs dem Cyrill als ein bedeutendes Mittel für die Erreichung seiner Zwecke sehr erwünscht, denn er konnte diese Erklärung benutzen, um die orientalischen Bischöfe durch die Furcht vor einer Spaltung mit der ganzen abendländischen Kirche, mit der man den Frieden seit noch nicht so langer Zeit wieder hergestellt hatte, zu schrecken, wie man aus seinem Brief an den Patriarchen Johannes von Antiochia sieht [1]).

Die angesehensten Bischöfe der östlichen Provinzen des römischen Asiens [2]), welche theils dem unveränderten System des Theodorus, theils einer sehr gemäßigten und gemilderten Auffassung desselben zugethan waren, sie sahen mit Bedauern eine neue Spaltung ausbrechen, welche den christlichen Orient und Occident wieder von einander zu trennen drohte, nachdem noch nicht lange durch viele Bemühungen des hundertjährigen Bischofs Akacius von Beröa in Syrien der Kirchenfrieden wieder hergestellt worden war. Unter den Bischöfen Syriens befanden sich damals manche durch gründliche Wissenschaft, durch ächte und eifrige Frömmigkeit, durch Freiheit von dem weltlichen Geiste, der so viele Andre beherrschte, ausgezeichnete Männer. Sie waren durch ihr aus

---

1) In diesem Briefe sagt er nämlich in Beziehung auf die Bestimmungen der römischen Synode: οἷς ἀναγκη πειθεσθαι τους ἀντεχομενους της προς ἁπασαν την δυσιν κοινωνιας.

2) Die sogenannten ἀνατολικοι.

früheren Zeiten herrührendes Freundschaftsverhältniß zu dem Nestorius am meisten geeignet, wie nach ihrer gemäßigten Denkart geneigt, als Friedensvermittler zwischen beiden Partheien aufzutreten. In diesem Sinne schrieb derjenige, welcher seinem Range nach der erste unter diesen Bischöfen war, der Patriarch Johannes von Antiochia, an Nestorius im Einverständnisse mit sechs andren grade bei ihm versammelten Bischöfen dieser Gegend. Er übersandte ihm selbst die Briefe, welche er von Alexandria und Rom empfangen hatte, begleitet von einem eigenen durch christliche Weisheit und Mäßigung ausgezeichneten Schreiben. Er bat ihn, diese ihm zugesandten Briefe so zu lesen, daß er sich dadurch nicht zu einer leidenschaftlichen Gemüthsbewegung fortreißen lasse, woraus verderbliche Streitsucht und Eigensinn hervorgingen; aber auch diese Sache, aus der ein unheilbares Uebel hervorgehen könne, nicht zu verachten, sondern mit gleichgesinnten Freunden, denen er die Freiheit geben müsse, ihm unbefangen die Wahrheit zu sagen, ruhig zu untersuchen, was zu thun sei. Er stellte ihm die Gefahr der drohenden neuen Spaltung vor. Welche Frechheit würden Gegner, die schon bisher so vieles sich herausgenommen, nach diesen Briefen sich nicht erlauben! [1]). Er bedauerte, daß der ganze

1) Eine merkwürdige Aeußerung in dem Briefe des Patriarchen: „ἐννοησον γαρ, ὡς εἰ προ των νυν ἀποςαλεντων γραμματων οἱ πολλοι ἀσχετοι ἠσαν καθ᾽ ἡμων, νυν δραξαμενοι της ἀπο των γραμματων τουτων παῤῥησιας τινες οὐκ ἐσονται και ποιᾳ οὐ χρησονται καθ᾽ ἡμων παῤῥησιᾳ." Wenn man nicht annehmen will, daß der Patriarch hier bloß per anakoinosin redet, was doch nicht wahrscheinlich ist; findet man hier eine Spur von manchen Angriffen, welche schon früher die Bischöfe des östlichen Asiens zu erleiden hatten.

Streit entstanden sei um eines Wortes willen, das ja auch nach der Meinung des Nestorius in einem richtigen Sinne gebraucht werden könne und schon von vielen Kirchenlehrern in diesem Sinne gebraucht worden. Der römische Bischof habe ihm zwar nur eine kurze Frist von zehn Tagen gelassen; aber es bedürfe auch nicht einmal eines solchen Zeitraums zur Ueberlegung, in wenigen Stunden könne er sich über die abzugebende Erklärung entscheiden, denn er brauche nur kein Bedenken zu tragen, ein Wort zu genehmigen, dessen nach dem richtigen Verständnisse zum Grunde liegenden Sinn er gewiß nicht verwerfe. Er forderte ihn auf, dem Kirchenfrieden ein solches Opfer zu bringen. Was der Patriarch Johannes seinem Freunde hier zumuthete, stimmte ja mit den schon früher von diesem aus eigenem Antrieb gegebenen Erklärungen überein, und so sagte Nestorius auch in seinem Antwortschreiben, nachdem er den Ursprung des ganzen Streits erklärt hatte, daß er gegen das Wort θεοτοκος, insofern es gegen Mißverstand verwahrt und in einem richtigen Sinne, als Bezeichnung der Vereinigung [1]) beider Naturen verstanden werde, nichts einzuwenden habe. Ueber den gewohnten Hochmuth des Egyptiers aber — schrieb er dem Patriarchen Johannes — dürfe er besonders sich nicht wundern, da er viele alte Beispiele desselben vor sich habe [2]). Nestorius hoffte damals eine allgemeine Kirchenversamm-

1) Propter unitionis rationem.

2) De consueta vero Aegyptii praesumtione maxime tua religiositas non debet admirari, dum habes antiqua hujus exempla perplurima. Auch hier eine merkwürdige Spur des schon früher vorhandenen Kampfes zwischen der egyptischen und der syrischen Kirche.

lung, auf welcher sich dieser Streit leicht durch eine allgemeine Uebereinkunft werde beilegen lassen. Er ahnte also damals noch nichts von einem Uebergewicht der Gegenparthei am Hofe.

Wenn man diesen Vorschlag des Nestorius benutzt, so hätte sich der Streit für jetzt noch unterdrücken lassen, obgleich freilich nur für den Augenblick, da doch der dem Streit über das Wort θεοτοκος zum Grunde liegende Gegensatz der beiden dogmatischen Richtungen früh oder spät auch äußerlich hervortreten mußte.

Aber durch das hochmüthige Verfahren Cyrills wurde schon jetzt aus dem Streit über das Wort, mit welchem auch die syrische Kirche zufrieden war, ein Kampf zwischen den dogmatischen Systemen beider Kirchen. Cyrill wollte als Vollzieher des von der römischen Synode gefällten Urtheils handeln. In diesem Jahr 430 erließ er im Namen einer zu Alexandria gehaltenen Synode an Nestorius einen Brief, durch welchen er, dem zu Rom ausgesprochenen Urtheil gemäß, ihn zum dritten- und letztenmale zum Widerruf auffordern wollte. Er setzte ihm den Lehrbegriff auseinander, zu welchem als dem wahren er sich bekennen müsse, und entwickelte in zwölf Verdammungsformeln (ἀναθεματισμοις), was er zu widerrufen habe. Diese Erklärungen enthielten aber nichts andres als den im Gegensatz gegen den streng antiochenischen Lehrbegriff, wie ihn Theodor von Mopsuestia ausgesprochen hatte, durchgeführten egyptischen Lehrbegriff. Eine ἑνωσις φυσικη im Gegensatz gegen die ἑνωσις κατ' ἀξιαν, εὐδοκιαν, eine ἑνωσις, nicht συναφεια, welche letztere Formel zu wenig sage. Ein Sohn Gottes, Ein Christus aus zwei Naturen oder, wie er lie-

der sagte, aus zweien verschiedenen Dingen zur unzertrennlichen Einheit zusammengefügt [1]). In dem Einen menschgewordenen Logos zwar wohl die verschiedenen göttlichen und menschlichen Prädikate, aber nicht zwei Naturen zu unterscheiden; sondern beiderlei Prädikate auf denselben Einen menschgewordenen Logos zu beziehen. Ein Logos mit dem ihm zugehörenden Fleische [2]). Daher die unbedingte Uebertragung der Prädikate, wie daß Maria auf leibliche Weise geboren habe den fleischgewordenen Logos aus Gott [3]), daß der Logos aus Gott dem Fleische nach gelitten habe und gekreuzigt worden [4]) u. s. w.

Dieser Schritt des Bischofs Cyrill mußte der ganzen Sache eine andre Wendung geben, denn es mußte dadurch aus einem persönlichen Angriffe auf den Nestorius ein Angriff auf die Lehrweise der syrisch-asiatischen Kirche werden. So wurde es von den meistgeltenden Lehrern dieser Kirche angesehn. Der Patriarch Johannes von Antiochia, welcher an der Spitze derselben stand, hielt eine öffentliche Widerlegung dieser Anathematismen für nothwendig, und er forderte insbesondre den Bischof Theodoret von Kyros, einer Stadt am Euphrat, dazu auf [5]). Dieser durch christliche Mäßigung und Milde sonst ausgezeichnete Mann ließ sich doch hier von seinem aus einem allerdings reinen christlichen Interesse herrührenden dogma-

1) ἐκ δυο και διαφορων πραγματων εἰς ἑνοτητα την ἀμεριςον συνηνεγμενος.

2) εἷς λογος μετα της ἰδιας σαρκος.

3) γεγεννηκε σαρκικως σαρκα γεγονοτα τον ἐκ θεου λογον.

4) τον θεου λογον παθοντα σαρκι και ἐςαυρωμενον σαρκι.

5) ep. 150. unter den Briefen Theodorets.

tischen Eifer zu einem ungerechten Urtheil verleiten. Mit Recht mogte er an den cyrillischen Anathematismen die Genauigkeit des dogmatischen Ausdrucks vermissen und von diesem Mangel eine gefährliche Rückwürkung auf die christliche Erkenntniß befürchten; mit Recht meinte er, daß die Uebertreibungen des Ausdrucks, welche in der Sprache der christlichen Hymnologie und der mehr rhetorischen homiletischen Sprache wohl zu dulden wären, in der dogmatischen Sprache gefährlichere Folgen haben könnten und nicht so milde beurtheilt werden dürften [1]). Mit Recht mußte er sich insbesondre dagegen nachdrücklich erklären, daß Cyrill eine so ungenaue, so manchen Mißverständnissen ausgesetzte dogmatische Ausdrucksform in der orientalischen Kirche zur

1) In seinem an die syrischen Mönche gerichteten Umlaufschreiben gegen die cyrillischen Anathematismen ep. 151. über die von der Maria zu gebrauchenden Ausdrücke, εἰ δε πανηγυρικως τις λεγειν ἐθελοι και ὑμνους ὑφαινειν και ἐπαινους διεξιεναι και βουλεται τοις σεμνοτεροις ὀνομασιν ἀναγκαιως κεχρησθαι, οὐ δογματιζων, ἀλλα πανηγυριζων και θαυμαζων ὡς οἱοντε του μυστηριου το μεγεθος, ἀπολαυετω του ποθου και τοις μεγαλοις ὀνομασι κεχρησθω. Diese schärfere Unterscheidung der liturgischen, ascetischen und der eigentlich-dogmatischen Sprache gehört überhaupt zu dem Eigenthümlichen der syrischen Kirche. Aus der Vermischung beider Sprachweisen leitet der Bischof Alexander von Hierapolis alle Verfälschung der dogmatischen Terminologie ab. „Et quidem ut in festivitatibus sive praeconiis atque doctrinis incircumspecte Dei genitrix sive Deum enixa ab orthodoxis tantummodo sine adjectione diceretur vel Deicidae Judaei (θεοκτονοι) vel quia verbum incarnatum est caet., sane nulla accusatione sunt digna, eo quod nec dogmatice sunt posita ista. Epistola Alexandri Hierapolitani ad Theodoretum in Tragoedia Irenaei ed. Lupus. Opp. Tom. VII. c. 94. f. 247. auch in opp. Theodoreti ed. Halens. T. V. ep. 78.

zur herrschenden machen wollte, und daß er Alles, was sich derselben nicht anschloß, verkätzerte. Aber er hätte doch die zum Grunde liegende Lehre von der Form des Ausdrucks unterscheiden und nicht dem Cyrill solche Lehren Schuld geben sollen, welche er nur durch Consequenzen, gegen die sich Cyrill ausdrücklich genug verwahrte, aus dessen Behauptungen ableiten konnte, wie er denn Apollinaristisches, Gnostisches, Manichäisches in den Anathematismen zu finden wußte. Da nun Cyrill in der Rechtfertigung seiner Anathematismen gegen Theodorets Lehrbegriff auf gleiche Weise verfuhr; so war es natürlich, daß, wenn gleich der gemilderte syrische Lehrbegriff dem cyrillischen schon näher stand, doch der Gegensatz zwischen beiden Systemen immer stärker hervortrat und eine ruhige gegenseitige Verständigung über die Differenzen immer schwerer wurde. Eine Differenz zwischen beiden Lehrbegriffen war zwar immer vorhanden, und diese hatte besonders darin ihren Grund, daß Theodoret eine verständige Entwickelung suchte, Cyrill hingegen mit Zurückweisung einer jeden solchen nur das Ueberschwengliche festhalten wollte, so daß ihm die schärfere begriffliche Sonderung als Verkleinerung oder Verleugnung des Mysteriums erschien. Aber bei Allem dem machte man doch den Streit über manche Formeln deshalb so wichtig, weil man sich über den Sinn derselben von beiden Seiten nicht verständigte. Theodoret bestritt heftig die Lehre von einer ἑνωσις φυσικη, einer ἑνωσις καϑ' ὑποςασιν, indem er behauptete, daß Gott dadurch einer Naturnothwendigkeit unterworfen und die Auseinanderhaltung der Begriffe von Gottheit und Menschheit, die sich in Christo mit einander vereinigt hätten, gehindert werde; aber Cyrill ver-

stand jene Ausdrücke in einem andren Sinne und verwahrte sich genugsam gegen alle jene Deutungen. Er stellte jene ἑνωσις φυσικη und καθ' ὑποςασιν einer bloß sittlichen, in dem Willen oder der Würksamkeit bestehenden Verbindung entgegen. Er beschuldigte seinen Gegner, nur eine solche anzunehmen; aber Theodoret lehrte ja ausdrücklich, daß Gottheit und Menschheit in Einer Person [1]) vereinigt worden.

Aus diesen verschiedenen dogmatischen Richtungen floß doch auch eine verschiedene Auffassung von manchem Einzelnen im Leben Christi. Theodoret trug kein Bedenken, der evangelischen Geschichte zufolge dem Erlöser während seines irdischen Lebens in Beziehung auf seine Menschheit ein beschränktes Wissen beizulegen, „daß dieselbe in jenem Zeitpunkte so viel gewußt habe, als die inwohnende Gottheit ihr offenbarte" [2]). Dem Cyrill aber erschien diese Behauptung anstößig, er sagte dagegen, daß wer sage, der Knechtsgestalt sei von dem inwohnenden Gott eine Offenbarung verliehen worden und zwar eine abgemessene, der mache Christus zu einem bloßen Propheten. Da er aber doch das von der menschlichen Natur Christi prädicirte Nichtwissen, indem er die Eigenschaften der letztern in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannte, nicht gradezu ableugnen wollte; so drückte er sich, um das Unbegreifliche des Mysteriums recht stark zu bezeichnen, auf eine solche Weise aus, unter der er sich schwerlich etwas Bestimmtes denken konnte. „Da

1) ἓν προσωπον, nur μια ὑποςασις wollte er nicht sagen, weil er dieses Wort in einem andren Sinne nahm.

2) της τοσαυτα καὶ ἐκεινον τον καιρον γινωσκουσης, ὅσα ἡ ἐνοικουσα θεοτης ἀπεκαλυψε.

ich Christus dem Maaße der in ihrem Wissen beschränkten Menschennatur unterzog, eignete er sich auch dieses mit dem lebrigen nach einer besondren Veranstaltung zu [1]), obgleich r keine Schranken seines Wissens hatte, sondern mit dem Vater allwissend war" [2]).

So mußte denn für's Erste jenes eigenmächtige, geetzwidrige Verfahren Cyrills seiner Sache mehr schaden ls nützen. Im Bewußtsein seines Rechts und seiner unbhängigen Würde nahm Nestorius die bischöflichen Abeordneten, welche die Aufforderungen Cyrills und Cölestins ihm überbrachten, mit verdienter Geringschätzung auf, r ließ sich in dem Vortrag seiner Lehre dadurch nicht irre nachen und setzte den Anathematismen Cyrills zwölf anre entgegen.

Auch an dem kaiserlichen Hofe zu Constantinopel machte as Verfahren Cyrills einen ihm sehr ungünstigen Einruck. Die Anklagen gegen seinen Hochmuth und seine Herrschsucht, welche schon früher hier waren vernommen woren, schienen dadurch bestätigt zu werden. Alle bisherigen Schritte Cyrills in dieser Angelegenheit zusammengehalten nit dem letzten schienen einen tief angelegten Plan zu igenmächtiger Unterdrückung des Nestorius anzudeuten; ber man war entschlossen, diesen Despotismus, welchen inzelne Bischöfe über die ganze Kirche ausüben wollten, icht zu dulden und den Nestorius solcher Willkür Einelner nicht aufzuopfern. Nach dem System der Kirchenerfassung, welches man zu Constantinopel allein anerkannte,

1) οἰκονομικως οἰκειουται και τουτο μετα των ἀλλων.

2) Er sagt auch: αὐτον παντως ἐςαι και το εἰδεναι και το μη εἰδεναι δοκειν.

konnte durch das diktatorische Verfahren des römischen Bischofs Cyrills eigenmächtige Willkür keine gesetzliche Kraft erlangen. Da man nun schon früher wegen andrer Kirchenangelegenheiten und wegen dieser Lehrstreitigkeiten — nach dem Wunsche des Nestorius selbst und nach dem Antrage seiner Gegner — ein allgemeines Concil zusammen zu rufen beschlossen hatte; so wurde durch diese neuen Vorfälle die Ausführung dieses Beschlusses vollends befördert, denn die Untersuchung der Streitigkeiten durch ein allgemeines Concil sollte der eigenmächtigen Entscheidung einzelner Bischöfe und Synoden entgegengesetzt werden. Der Kaiser war entschlossen, nur was durch ein solches Concil beschlossen werde, zu genehmigen. Aber da früher (s. oben) Constantinopel zum Versammlungsort des Concils bestimmt worden; so wurde nun statt dessen die Stadt Ephesus dazu angeordnet. Diese Abänderung mußte wohl einen besonderen Grund haben, wahrscheinlich fürchtete man die Verbindung Cyrills mit einer gewissen Parthei des byzantinischen Hofes und mit einflußreichen Mönchen. So erließ der Kaiser Theodosius II. am 19ten November des Jahrs 430 ein Ausschreiben an alle Metropoliten seines Reiches zu einem Concil, das sich um Pfingsten des folgenden Jahres zu Ephesus versammeln sollte. Zugleich aber mit dem allgemeinen an Cyrill wie an alle Metropoliten gerichteten Ausschreiben erließ der Kaiser ein besonderes Schreiben an den Erstgenannten, durch welches er demselben die stärksten Vorwürfe über sein bisheriges Verfahren machte, und durch welches er ihm erklärte, daß er dasselbe fernerhin nicht dulden werde. Dieser Brief ist mit mehr Vernunft abgefaßt, als man von einem Theodosius erwarten sollte,

und es ist hier ein einsichtsvoller Concipient nicht zu verkennen.

Er gab dem Cyrill zu bedenken, daß die reine Lehre vielmehr durch Untersuchung als durch Anmaßung gefunden werde, denn von Anfang an [1]) sei dieselbe nicht durch Drohung irgend eines Machthabers, sondern durch die Berathungen der Väter festgestellt worden. Nun möge Cyrill also doch sagen, warum er — mit Vorbeigehung des Kaisers, von dem er wisse, daß ihm die Frömmigkeit am Herzen liege, mit Vorbeigehung aller Priester in allen Kirchen, welche vielmehr hätten versammelt werden sollen, um den Streit zu schlichten — Unruhen und Spaltungen in den Kirchen erregt habe, so viel er gekonnt. Und es sei kein Wunder, daß er hier das rechte Maaß überschritten, da er auch die Regentenfamilie selbst nicht geschont habe; denn warum habe er doch zweimal, einmal an den Kaiser und an die Kaiserin, zweitens an seine Schwester Pulcheria geschrieben, wohl aus keiner andren Ursache als weil er entweder geglaubt, daß sie mit einander entzweit wären oder durch seine Briefe sie zu entzweien gehofft. Wenn nun aber das erstere der Fall wäre, so zeuge dies von einem tadelhaften Fürwitze (fürwitzige Einmischung in die Angelegenheiten des Hofes), daß ein von dem Hofe so fern wohnender Bischof dies erfahren haben sollte, und wenn es nicht der Fall wäre, so zieme solche Zwietracht anregen zu wollen, jedem Andren mehr als einem Bischof. Es zeuge aber von derselben Gesinnung, Zwietracht unter der Regentenfamilie und unter den Kirchen erregen zu wollen, als ob es kein andres Mittel gebe, sich berühmt zu machen.

---

1) was freilich so hätte sein sollen.

Der Kaiser sandte zur bestimmten Zeit den Comes Candidianus als seinen Bevollmächtigten bei der Synode nach Ephesus mit dem ausdrücklichen Befehl, daß er sich nicht in die dogmatischen Verhandlungen mischen, sondern nur dazu würken sollte, die Erhaltung der Ruhe bei denselben zu sichern [1]). Wohl mußte man Grund haben zu solchen Besorgnissen, welche diese Vorsichtsmaaßregeln veranlaßten. Und auch manches Andre in dem Schreiben, welches der Kaiser an die Synode richtete, bestätigt diese Vermuthung. Denn er verordnete zugleich, daß alle Leute aus dem weltlichen Stande und alle Mönche, die sich zu Ephesus versammelt hätten und die sich noch dort versammeln würden, durchaus die Stadt verlassen sollten, damit die friedliche und ruhige Untersuchung nicht dadurch gestört und keine Leidenschaft und Zwietracht erregt werde. Also mogte man wohl schon Ursache haben zu befürchten, wie sich diese Furcht auch nachher gegründet zeigte, daß die cyrillische Parthei manche der geistlichen Untersuchung fremdartige Werkzeuge zu ihrem Dienst haben werde. Ferner wurde den Bischöfen verboten, während der Verhandlungen die Synode zu verlassen und insbesondre den Hof in Constantinopel zu besuchen. Welche Verordnung wieder darauf hinweiset, daß man die Verbindung der cyrillischen Parthei mit dem Hofe zu fürchten manchen Grund hatte. Es erhellt auch aus Allem, wie fern damals der Kaiser davon war, die tumultuarische Unterdrückung des Nestorius dulden zu wollen. Seine demselben günstige Gesinnung gab er dadurch zu erkennen, daß

1) In der kaiserlichen an die Synode gerichteten Sacra. Harduin Concil. T. I, 1346. ὥςε τῃ συνοδῳ πανταχοθεν περιφυλαχθηναι το ἀμαχον.

er ihm allein erlaubte, sich von einem Freunde vornehmen Standes, dem Comes Ireneus, nach Ephesus begleiten zu lassen.

Cyrill und Nestorius kamen zu dem bestimmten Zeitpunkte in Ephesus an. Cyrill brachte eine große Zahl egyptischer Bischöfe mit, welche gleiches Interesse mit ihm hatten und seine blinden Werkzeuge waren. Der Bischof Memnon von Ephesus war sein Freund und vielleicht als Gegner des constantinopolitanischen Patriarchen, dessen kirchliche Oberherrschaft diese angesehenen Metropoliten ungern anerkennen wollten, durch gleiches Interesse mit Cyrill verbunden; diese Verbindung sicherte ihm einen herrschenden Einfluß auf die kleinasiatischen Bischöfe und, da Memnon von ähnlicher Gemüthsart wie Cyrill, auch wohl eine ähnliche Herrschaft zu Ephesus ausüben mogte, wie jener zu Alexandria, eine große Macht in der Stadt, wo das Concil sich versammelte. Vermuthlich bat sich Nestorius eben deshalb, weil er diese Macht fürchtete, von dem kaiserlichen Bevollmächtigten eine Wache aus, welche seine Wohnung umgab und Keinen ohne Anmeldung zu ihm einließ. Man könnte dies zwar zu dem mancherlei Ungeistlichen in der Umgebung der ersten Bischöfe des römischen Reichs rechnen, wie ihm seine Gegner diese militärische Umgebung zum Vorwurf machten; aber ein Bischof der feindselig gegen ihn gesinnten Parthei, der Bischof Akacius von Melitene in Armenien, deutet wohl den richtigen Grund an, wenn er sagt [1]), daß Nestorius durch Furcht dazu bewogen worden. Freilich erklärte er das nach seinem Sinne, da

1) Concil. Ephes. act. I. T. I. f. 1390.

er diese Furcht nur von dem bösen Gewissen ableitete, welches der Häretiker haben mußte. Aber wenn man bedenkt, welcher Fanatismus der cyrillischen Parthei eingehaucht war, welchen Einfluß derselbe auf die dieser Parthei ergebenen rohen Volksschaaren ausüben konnte, wenn es wahr ist, was dem Cyrill in mehreren öffentlichen Erklärungen vorgeworfen wird, und was, nach der Herrschaft, welche er zu Alexandria ausübte, zu schließen, nicht so unwahrscheinlich aussieht, daß er die Schaaren der egyptischen Schiffer und der kleinasiatischen Bauern zu Werkzeugen seiner Tyrannei hatte [1]), so kann man leicht eine andre Ursache der Furcht des Nestorius auffinden. Die cyrillische Parthei behauptete zwar in ihrem Bericht an den Kaiser, daß zu Ephesus gar keine Unruhen, welche dem Nestorius zu solchen Besorgnissen hätten Veranlassung geben können, vorgefallen seien [2]); aber es mag auch hier das Sprüchwort angewandt werden, daß wer sich entschuldigt, sich anklagt.

Nachdem die zu Ephesus versammelten Bischöfe schon mehrere Wochen über den von dem Kaiser angesetzten Termin hinaus gewartet hatten, waren doch noch Viele, welche der Synode beiwohnen sollten, durch besondre Umstände da-

1) In dem Briefe des Patriarchen Johannes von Antiochia und der mit ihm verbundenen Bischöfe: Harduin. l. c. 1459. *ναυταις τε Αἰγυπτιοις και ἀγροικοις ἀσιανοις ὑπουργοις της τυραννιδος χρησαμενοι* l. c. 1454. *πληθος το ἀγροικικον συναγαγων διεταραξε την πολιν.* Nestorius sagt in seinem Bericht an den Kaiser, daß Cyrill Soldaten, die ihm vermuthlich Memnon durch seinen Einfluß zu Ephesus verschafft hatte, auf dem Markt zerstreut und die ganze Stadt in Unruhe gesetzt hatte l. c. 1438.

2) l. c. 1442.

selbst einzutreffen verhindert worden. Das Ausbleiben der Abgeordneten des römischen Bischofs, welche durch ungünstigen Wind zurückgehalten worden, konnte dem Cyrill weder besonderen Kummer, noch besondre Freude machen; denn er konnte doch darauf rechnen, daß diese, was er durch seine Parthei auf dem Concil durchgesetzt hätte, gut heißen würden, mogten sie bei den Verhandlungen anwesend sein oder nicht. Aber willkommen mußte es ihm sein, wenn er ohne Zuziehung des Patriarchen Johannes von Antiochia und der übrigen syrischen Bischöfe das Concil eröffnen konnte; denn von diesen allein, welche dem Nestorius am meisten befreundet und wenigstens Alle der egyptischen Dogmatik durchaus abgeneigt und von dem egyptischen Einflusse durchaus unabhängig waren, konnte er nachdrücklichen Widerstand befürchten. Der Patriarch Johannes war nun zuerst durch eine zu Antiochia, wie nicht selten in dieser volkreichen Hauptstadt des östlichen römischen Asiens, herrschende Hungersnoth und durch daher entstandene Volksbewegungen veranlaßt worden, mit seiner Abreise zu zögern [1]). Dazu kam, daß heftige Regengüsse in manchen Gegenden, durch welche die lange Landreise von Antiochia nach Ephesus führte, Ueberschwemmungen veranlaßt hatten, wodurch das Reisen sehr erschwert und verzögert wurde. Schon waren sechzehn Tage über den Termin des von dem Kaiser bestimmten Anfangs der Synode verstrichen; die syrischen Bischöfe waren, nachdem sie dreißig Tagereisen zurückgelegt hatten, nur noch fünf bis sechs solcher von Ephesus entfernt. Der Patriarch Johannes meldete dies dem

1) Der Brief des Johannes an den Kaiser Harduin. I, 1459.

Cyrill in einem achtungsvollen Schreiben, durch welches er ihre Verzögerung entschuldigte [1]). Nachdem man schon so lange mit der Eröffnung des Concils gewartet, hätte man ja wohl noch diese wenigen Tage warten können. Aber obgleich ein und vierzig Bischöfe darauf drangen, daß man die Ankunft der nur noch so wenige Tagereisen entfernten Collegen erwarten müsse, und obgleich sie sich entschlossen erklärten, an keiner früheren Versammlung des Concils Theil zu nehmen, obgleich Nestorius keine Botschaft einer Partikulärversammlung annehmen wollte, obgleich der kaiserliche Bevollmächtigte gegen die Rechtmäßigkeit einer solchen dem kaiserlichen Ausschreiben zuwider laufenden Versammlung mehrere Protestationen erließ; so ließ sich doch Cyrill, mit dem Bischof Memnon von Ephesus und dem Bischof Juvenalis von Jerusalem verbunden und auf die große Schaar der egyptischen und mittelasiatischen Bischöfe vertrauend, dadurch nicht irre machen, und am zwei und zwanzigsten Juni d. J. 431 eröffnete er die Synode mit ohngefähr zwei hundert Bischöfen. Er suchte zwar nachher dies Verfahren zu rechtfertigen durch das Vorgeben, der Patriarch Johannes habe absichtlich gezögert, er habe an dem Absetzungsurtheil über den Nestorius, das er wohl als Ergebniß der Synode vorausgesehn, keinen Theil nehmen gewollt und sich der Sache wohl geschämt; mehrere aus dem östlichen Asien kommende Bischöfe hätten im Auftrage ihres Patriarchen gemeldet, man möge thun was man wolle, ohne dessen Ankunft zu erwarten [2]). Aber der angeführte Brief

1) Concil. Ephes. Pars. I. c. 21. Harduin. I, 1348.

2) Cyrill in seinem Briefe an die Geistlichkeit zu Constantinopel. I Harduin. f. 1435.

des Patriarchen Johannes scheint glaubwürdiger als diese Aussage Cyrills, da dieser natürlich Alles aufsuchen mußte, um eine so offenbar ungesetzliche Handlungsweise zu entschuldigen, und es läßt sich auch schwer denken, daß der Patriarch Johannes, welcher damals gewiß die Absicht hatte, seinen Freund Nestorius aufrecht zu erhalten, denselben absichtlich der cyrillischen Parthei, die er damals zu fürchten durchaus keine Ursache hatte, sollte aufgeopfert haben.

Diese Versammlung war theils das blinde Werkzeug Cyrills, der durch mancherlei Künste sich allen Einfluß auf sie zu verschaffen gewußt [1]), theils wurde sie von wildem Fanatismus beherrscht. So konnte von einer ordentlichen Untersuchung nicht die Rede sein, das Ergebniß, zu dem man kommen wollte, war schon im voraus bestimmt, und man konnte daher mit allen Verhandlungen, welche dazu führen sollten, leicht an Einem Tage fertig werden. Cyrill wurde als der Verfechter der reinen Lehre mit schmeichlerischen Lobpreisungen überhäuft, seine vorgelesenen Briefe an Nestorius und seine Anathematismen wurden als Ausdruck der reinen Lehre gepriesen. Da Nestorius die zweimalige Vorladung des Concils zurückgewiesen und

---

1) Durch Bestechungen, welche sonst dem Cyrill ein beliebtes Mittel für seine Zwecke waren, soll er auch hier gewürkt haben. Dies deutet der Bischof Ibas von Edessa in seinem Briefe an den persischen Kirchenlehrer Mares an: „προλαβων ὁ Κυριλλος τας ἀκοας τῳ φαρμακῳ, τῳ πηρουντι τους ὀφθαλμους των σοφων προκατεσχεν. S. Concil. Chalc. act. 10. Harduin. II. f. 530. Ibas war einer der Orientalen, welche mit dem Patriarchen Johannes zu Ephesus ankamen. In jenem Briefe giebt er sich zwar als einer Parthei angehörend zu erkennen, doch zeigt er keine Leidenschaft.

erklärt hatte, daß er nur in der Gesammtheit der versammelten Bischöfe erscheinen werde; so wurde noch eine dritte Aufforderung der üblichen Form gemäß, die man gewöhnlich beobachtete, wenn man auch den Gesetzen noch so sehr zuwider handelte, durch vier abgeordnete Bischöfe, welche von einem Notar und einem kirchlichen Vorleser begleitet waren [1]), an ihn erlassen. Nestorius, der nach der ursprünglichen Absicht bei der Zusammenberufung des Concils als Mituntersucher der Streitigkeiten, nicht als Beklagter erscheinen sollte, wurde von der heiligsten Synode, wie sie sich nannte, aufgefordert, wegen der ihm Schuld gegebenen Häresieen sich zu rechtfertigen, und ihm gedroht, daß wenn er nicht erscheine und gegen die mündlich und schriftlich wider ihn vorgebrachten Beschuldigungen sich verantworte, so werde die Synode sich genöthigt sehn, nach den Kirchengesetzen gegen ihn zu verfahren. Die Wache, welche sie auf dem Vorhofe des Hauses fanden, ließ die Bischöfe nicht zu dem Nestorius ein, wie sie von ihm diesen Auftrag erhalten hatte, und sie erklärte ihnen, daß, wenn sie auch bis zum Abend warten wollten, sie keine andre Antwort als die früher gegebene von dem Nestorius erhalten würden [2]).

Obgleich Nestorius alle gesetzmäßige Ursache hatte, gegen dieses Gericht zu protestiren, so fuhr das Concil doch fort, sich als den rechtmäßigen Richterstuhl über ihn zu betrachten, und seine Weigerung vor demselben zu erscheinen wurde als ein Zeichen seiner von ihm selbst anerkannten Schuld

---

1) Um den Brief der Synode dem Nestorius vorzulesen und dessen Antwort zu Protokoll zu nehmen.

2) S. Harduin. Concil. T. I. f. 1362.

gedeutet. Seine Briefe an Cyrill wurden vorgelesen und mit eben so allgemeiner Mißbilligung aufgenommen als die Lobpreisung war, mit welcher die Briefe Cyrills aufgenommen worden. Eine Probe von der unchristlichen fanatischen Leidenschaft, welche diese Synode beseelte, giebt der auf diese Vorlesung folgende Ausspruch des Bischofs Euoptios von Ptolemais [1]): „So wie diejenigen, welche die kaiserlichen Münzen verfälschten, die ärgste Strafe verdienten, so sei auch Nestorius, der die Lehre der Rechtgläubigkeit zu verfälschen gewagt, bei Gott und Menschen aller Strafe werth" [2]). Auch vertrauliche Aeußerungen des Nestorius und seiner Freunde, welche ihnen im Gespräche mit andren Bischöfen während ihres Aufenthaltes zu Ephesus entfallen waren, wurden gegen ihn benutzt und verdreht. Er hatte in der Heftigkeit, welche einen Mann von seiner Gemüthsart im Disputiren leicht fortreißen konnte, gegen die kraß klingenden Ausdrücke der andren Parthei gesagt: man könne ja nicht behaupten, daß Gott zwei oder drei Monathe alt geworden. Dies wurde so gedeutet, als ob er die Gottheit Christi geleugnet. Einer von den Freunden des Nestorius hatte gesagt, daß die Juden wohl dem Menschen, aber nicht der Gottheit selbst hätten Leid zufügen können. Dies wurde als eine unerhörte Lästerung, als ein Versuch, die Juden zu rechtfertigen und ihre Sünde zu mildern, angesehn [3]). Die Synode fällte demnach, wie sie mit pharisäischer Scheinheiligkeit erklärte, nach vielen Thränen, ge-

1) Der seinem Bruder und Vorgänger, dem milden und freisinnigen Synesius sehr unähnlich gewesen sein muß.

2) l. c. 1391.

3) Harduin. f. 1398 und 99.

drungen durch die Kirchengesetze und durch den Brief des römischen Bischofs Cölestinus, das Urtheil, welches sie so auszudrücken wagte: „Unser von dem Nestorius verlästerter Herr Jesus Christus hat durch diese heiligste Synode bestimmt, daß derselbe von der bischöflichen Würde und von dem ganzen Collegium der Priester ausgeschlossen sei" [1]). Nachdem die Synode dies Urtheil gefällt hatte, hielt der Bischof Rhegios von Constantia auf der Insel Cyprus eine Rede, obgleich kurz, ein Bild des übertriebensten, alles menschliche und christliche Gefühl verleugnenden, dem Götzendienst dogmatischer Formeln, durch welche man den lebendigen Christus verherrlichen zu können meinte, den Geist Christi und den Geist der Vernunft aufopfernden Fanatismus. Wegen des Streits über armselige Begriffsformeln, armselig, wenn sie gegen das Christenthum, das Geist und Leben ist, dessen Wesen Liebe ist, gehalten werden, wurde der Verkätzerte ärger als Kain und die Sodomiter genannt. Die Erde sollte sich eigentlich aufthun, ihn zu verschlingen, Feuer vom Himmel sollte auf ihn herab regnen, damit die Einfältigen sein Verbrechen bestraft sähen! Der Gott Logos, den er zu zerspalten gewagt, der im Fleische aus der Mutter Gottes Maria hervorgekommen, werde ihm die Strafen der ewigen Martern am Tage des Gerichts bestimmen. Der Bischof schloß seine Rede mit der dem antiochenischen Lehrbegriffe entgegengesetzten, zu dem Ganzen der Rede passenden Aufforderung: „uns aber laßt anbeten den Gott Logos, der uns gewürdigt hat, mit dem Fleische unter uns zu wandeln, ohne von dem Wesen des Vaters sich zu trennen!" [2])

---

1) l. c. f. 1422.

2) l. c. 1444.

als ob diese Verehrung des menschgewordenen Gottes bei der Parthei des Nestorius nicht statt fände, weil sie sich über die Erscheinung dieses menschgewordenen Gottes in andren dogmatischen Formeln ausdrückte! So sollte wieder eine neue Formelnknechtschaft in der Religion an die Stelle der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit gesetzt werden!

Cyrill ließ jenes über den Nestorius gefällte Absetzungsurtheil zu Ephesus öffentlich anschlagen und sogar durch Herolde in der ganzen Stadt bekannt machen [1]). Die Bischöfe, welche jene Versammlung ausgemacht hatten oder die cyrillische Parthei bildeten, erließen auch ein des Geistes dieser Parthei würdiges Schreiben an den Kaiser, durch welches sie ihm das von der Synode, für die sie sich ausgaben, gefällte Urtheil bekannt machten. Sie brachten manche leicht in ihrer Richtigkeit sich darstellende Gründe vor, um die Eröffnung der Verhandlungen vor der Ankunft des Patriarchen Johannes und der Seinigen dadurch zu entschuldigen. Man benutzte die gehässigsten Verdrehungen jener oben angeführten vertraulichen Aeußerungen des Nestorius, um ihn als Lästerer des Heiligsten darzustellen, er habe nicht aufgehört zu sagen, daß man den um unsertwillen Mensch gewordenen nicht Gott nennen dürfe, daß er der Gottheit das Menschliche zum Vorwurf gemacht, welches sie aus Liebe gegen die Menschen angenommen, er habe das Geheimniß der Menschwerdung Gottes verspottet. Sie baten den Kaiser, zu befehlen, daß die ganze Lehre des Nestorius aus den Kirchen vertilgt werde, und daß seine

---

1) Nach der Aussage des Comes Candidianus Harduin. l. c. 1451.

Bücher, durch welche er die Gnade Gottes zu verleugnen suche, wo man sie finde, dem Feuer übergeben würden [1]).

Nestorius und zehn mit ihm verbundene Bischöfe erließen darauf auch ein Schreiben an den Kaiser, in welchem sie ihm der Wahrheit gemäß das willkürliche und gesetzwidrige Verfahren Cyrills und Memnons schilderten. Sie legten hier dem Kaiser das billige Verlangen vor, er möge ihnen entweder einen vor Beleidigungen sichern Aufenthalt zu Ephesus verschaffen und eine gesetzmäßige Versammlung veranstalten, so daß Keiner von den Geistlichen oder Mönchen, weder der ihrigen noch der egyptischen, noch Einer der nicht berufenen Bischöfe zur Beunruhigung der Synode derselben beiwohnen dürfe (nur zwei Bischöfe aus jedem Metropolitensprengel, die sich auf solche Untersuchungen verständen, sollten mit ihren Metropoliten zu der Versammlung kommen) [2]); oder der Kaiser möge veranlassen, daß sie ohne Gefahr wieder zu ihren Kirchen zurückkehren könnten. Dieses Verlangen setzt offenbar die Parthei des Nestorius in ein vortheilhaftes Licht, es erhellt daraus, daß sie durch ruhige, vernünftige Untersuchung, nicht durch Ueberlegenheit der Menge, nicht durch Gewalt und Geschrei zu siegen wünschten, wie hingegen auf die cyrillische Parthei ein Verdacht von der entgegengesetzten Art dadurch geworfen wird.

Der kaiserliche Bevollmächtigte war mit dem Nestorius einverstanden, wie er gleich anfangs die Versammlung der cyrillischen Parthei für eine ungesetzliche, mit dem kai-

1) Harduin. l. c. 1442.

2) l. c. 1439.

kaiserlichen Ausschreiben streitende erklärt hatte, so beharrte er dabei, daß die Beschlüsse derselben keine gesetzliche Gültigkeit haben könnten, er stattete auch seinerseits demgemäß einen Bericht an den Kaiser ab, er forderte diejenigen Bischöfe, welche den cyrillischen Versammlungen nicht beigewohnt hatten, auf, sich nicht zwingen zu lassen, die Beschlüsse jener Versammlung zu unterzeichnen; sondern die Ankunft des syrischen Patriarchen abzuwarten. Man könnte den Candidian wegen seiner engern Verbindung mit der syrischen Kirchenparthei einer seinem Amte nicht ziemenden Partheilichkeit beschuldigen; aber er ergriff ja doch nicht die Parthei irgend eines dogmatischen Systems; sondern er schloß sich seiner Stellung gemäß natürlich besonders an diejenigen an, welche die Formen des Gesetzes am strengsten beobachteten. Wo es von dem Kampf zwischen gesetzloser Willkür und gesetzlicher Ordnung sich handelte, war es die Pflicht seines Amtes, nicht neutral zu bleiben.

Aber schon die Neutralität wäre in den Augen der herrschsüchtigen oder fanatischen Bischöfe von der cyrillischen Parthei ein Verbrechen gewesen. Um so weniger konnten sie es ihm verzeihen, daß er sich der Sache des Rechts nachdrücklich annahm und einen der Wahrheit entsprechenden Bericht von ihrer Tyrannei nach Constantinopel sandte. Da nun diese Leute Alles mit dem Auge der Leidenschaft ansahen, gehässige Verdrehungen der Worte und Handlungen, Uebertreibungen aller Art und wohl auch Lügen sich erlaubten; so kann man dem, was sie berichten von dem gewaltsamen Verfahren des Mannes, den wir nach sichern Urkunden überall auf eine gesetzmäßige Weise nur in den

Schranken seines Berufs handeln sehen, keinen Glauben beimessen [1]).

Der Bischof Johannes von Antiochia kam, wie er versprochen hatte, einige Tage nach jener von Cyrill angestellten Versammlung mit den Seinen zu Ephesus an. Wenn es auch wahr sein sollte, was der Bischof Memnon von Ephesus berichtet, daß das cyrillische Concil ihm Abgeordnete entgegengeschickt hatte, ihn zu bewillkommnen und von dem Geschehenen ihn zu unterrichten, so betrugen diese sich doch gewiß nicht auf eine solche Weise, welche geeignet gewesen wäre, einen günstigen Eindruck auf ihn zu machen, und eine solche Handlung der Willkür, wie die vollzogene, ließ sich auch auf keine Weise beschönigen. Johannes konnte nicht anders als darüber empört sein, und er mußte nach den Kirchengesetzen und von seinem dogmatischen Standpunkte aus die Verhandlungen jenes Concils als ungültig ansehn und dafür erklären. Freilich handelte auch er nicht in dem Geiste der Besonnenheit und Mäßigung. Er verband sich mit seinen Bischöfen, deren nur dreißig und einige wenige mehr waren, zur Versammlung eines neuen Concils, welches sich als das allein rechtmäßige betrachtete. Die cyrillische Parthei fand gerade darin etwas durchaus Ordnungswidriges, daß eine so unverhältnißmäßige Minorität zur Richterin über eine so viel größere Majorität sich aufwerfe; aber der Patriarch Johannes behauptete, daß jene Mehrzahl kein Gewicht haben könne, da es größ-

1) Wie besonders was der Bischof Memnon von Ephesus in seinem offenbar lügenhaften Briefe an die Geistlichkeit zu Constantinopel berichtet. Harduin. Concil. l. c. f. 1595.

tentheils egyptische und kleinasiatische, von Cyrill und Memnon abhängige Bischöfe seien. Candidian hielt es für seine Pflicht, auch bei dieser Partikularversammlung zu erscheinen, wie er bei der ersten erschienen war. Er erstattete hier von dem Verfahren, das er dort beobachtet hatte, Bericht ab, er las ihnen die kaiserliche Sakra vor, welche an das ganze Concil gerichtet war, und dann entfernte er sich sogleich. Das Concil fällte nun über Cyrill und Memnon das Absetzungsurtheil, und es schloß die übrigen Theilnehmer an den Verhandlungen jener Partikularversammlung von der Kirchengemeinschaft aus, bis sie Reue bezeugt und Cyrills Anathematismen verdammt haben würden. Dieses über die beiden Bischöfe ausgesprochene Urtheil machten sie durch öffentlichen Anschlag bekannt, sie erstatteten davon Bericht an den Kaiser, sie forderten die übrigen Bischöfe demnach auf, sich von den Häretikern Cyrillus und Memnon zu trennen und sich mit ihnen, dem kaiserlichen Ausschreiben gemäß, zu einem gemeinsamen Concil zu vereinigen.

Aber Cyrill beherrschte die Gesammtheit der Bischöfe, mit denen er jene erste Versammlung gehalten hatte. Unterdessen waren die Abgeordneten des römischen Bischofs angekommen, welche die Instruktion erhalten hatten, in Allem nach dem Rath und Willen Cyrills zu verfahren; doch zugleich die oberrichterliche Autorität der römischen Kirche geltend zu machen. Wenn es auf der Synode zu Streitigkeiten komme, sollten sie eingedenk sein, daß es ihnen nicht zieme, als Parthei an den Streitigkeiten Theil zu nehmen; sondern die Meinungen der Uebrigen zu rich-

ten [1]). Diese Abgeordneten hielten sich daher durchaus nur an das cyrillische Concil, sie ließen sich in einer Versammlung desselben die früheren Verhandlungen vorlesen und hießen Alles gut. So glaubte dieses Concil sich nun auch berechtigt, das Ansehn des römischen Bischofs für sich anzuführen. Auf eine von Cyrill und Memnon diesem Partheiconcil übergebene Klagschrift wurde der Patriarch Johannes unter den üblichen Formen dreimal aufgefordert, vor demselben zu erscheinen und sich wegen seines Verfahrens zu rechtfertigen bei Drohung der Kirchenstrafen. Da aber Johannes mit diesem Concil, welches er nicht als ein rechtmäßiges anerkannte, sich in keine Unterhandlungen einlassen wollte; sondern erklärte, daß, nachdem er Alles nach Constantinopel berichtet, er die Entscheidung von dort abwarte; so fällte das Concil über ihn und seine Verbündeten das Urtheil, daß sie für's Erste von ihren bischöflichen und priesterlichen Amtsverrichtungen suspendirt sein sollten, sich vorbehaltend die ganze Strenge der Kirchengesetze gegen sie anzuwenden, wenn sie ihr Verfahren nicht bessern würden.

Unterdessen hatte der Bericht des Candidian die Würkung zu Constantinopel hervorgebracht, welche, wenn nicht Fanatismus und Ränke einer Hofparthei entgegenstan-

---

1) Die Worte des commonitorium, welches Cölestin seinen Legaten mitgab: ad fratrem et coëpiscopum nostrum Cyrillum consilium vestrum omne convertite et quicquid in ejus videritis arbitrio facietis. Et auctoritatem sedis apostolicae custodiri debere mandamus, ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debetis, non subire certamen. Harduin. l. c. f. 1347.

den, nothwendig erfolgen mußte. Am neun und zwanzigsten Juni erließ der Kaiser ein mit Unpartheilichkeit und Mäßigung abgefaßtes Schreiben an die Synode, welches ein kaiserlicher Beamte, der Magistrianus Palladius als Eilbote überbrachte. Der Kaiser tadelte in demselben das ungesetzliche und offenbar von Leidenschaft ausgehende Verfahren, ohne diejenigen, gegen welche dieser Tadel besonders gerichtet war, namentlich zu bezeichnen. Er erklärte, daß er nur das Ergebniß einer von der ganzen Synode gemeinsam angestellten Berathung über die streitige Lehre gut heißen werde. Ein anderer angesehene kaiserliche Staatsbeamte solle gemeinschaftlich mit dem Candidian den Gang der Verhandlungen beobachten und fernere gesetzwidrige Schritte verhindern. Bis dahin dürfe keiner der Bischöfe in seinen Kirchensprengel zurückkehren, oder nach dem Hofe reisen [1]). Der Kaiser äußerte, daß ihm nicht sowohl die Person des Nestorius oder irgend eines andren, als vielmehr die Sache der Wahrheit selbst am Herzen liege [2]). Jener kaiserliche Beamte mußte wohl von dem Kaiser — so wichtig war ihm diese Angelegenheit — den Befehl erhalten haben, seine Reise nach Ephesus und seine Rückkehr nach Constantinopel auf alle Weise zu beschleunigen, denn das Antwortschreiben der cyrillischen Synode, welches er zurückbrachte, war vom 1sten Juli datirt. Diese Bischöfe vertheidigten sich darin gegen den Vorwurf des leidenschaftlichen Verfahrens, sie beharrten dabei, daß Nestorius wegen seiner Irrlehren mit Recht entsetzt wor-

1) Man erkennt wohl, daß man das Letzte besonders von Seiten der cyrillischen Parthei zu befürchten hatte.

2) l. c. Harduin. f. 1539.

den, und sie beschuldigten den Comes Candidian, daß er aus Partheilichkeit für Nestorius dem Kaiser eine falsche Darstellung von der Sache gegeben habe. Doch würde ein solcher Brief wohl wenig ausgerichtet haben, da Candidians das Gepräge der Wahrheit an sich tragende Berichte dem Kaiser leicht die rechten Aufschlüsse über Alles geben konnten, da ein Comes Irenäus, der den Nestorius nach Ephesus begleitet und sich dort als seinen treuen Freund gezeigt, und so manche andre angesehene Männer unter dessen Freunden zu Constantinopel zum Vortheil seiner Sache würkten. Cyrill mußte andre Mittel anwenden, um sich dort das Uebergewicht zu verschaffen. Er konnte auf die blinden fanatischen Eiferer unter den dortigen Mönchen rechnen. Unter diesen stand ein Archimandrit, Namens Dalmatius, in dem größten Ansehn. Seit acht und vierzig Jahren hatte er die Zelle, in der er eingeschlossen lebte, nicht verlassen, der Kaiser selbst pflegte ihn hier zu besuchen, wenn er ihn um seine Fürbitte ansprechen wollte; vergebens aber hatte er ihn zuweilen gebeten, daß er bei einem der Erdbeben, welche Constantinopel häufig in Schrecken setzten, seine Einsamkeit verlassen und an den öffentlichen Bußprocessionen Theil nehmen möge [1]). Vermuthlich war diesem Mönch der neue Patriarch aus der antiochenischen Schule schon von Anfang an durch alexandrinischen Einfluß als ein gefährlicher Irrlehrer geschildert worden, denn nach der Ankunft des Nestorius pflegte er zu denen, welche ihn in seiner Zelle besuchten, zu sagen: nehmt euch in Acht, meine Brü-

1) Harduin. l. c. f. 1587.

der, denn ein schlimmes Thier ist in diese Stadt gekommen, und es kann vielen durch seine Lehre schaden [1]). Diesen Mann wußte nun Cyrill zum Dienst seiner Parthei und seiner Zwecke in Bewegung zu setzen durch eine ihm mitgetheilte Nachricht von dem über Nestorius gefällten Absetzungsurtheil und von dem was die Vertheidiger der Rechtgläubigkeit deshalb zu leiden hätten. Diese Nachricht erhielt Dalmatius durch einen an die zu Constantinopel sich aufhaltenden Bischöfe und Mönche gerichteten Brief, welchen in einem Rohr verborgen ein Bettler nach Constantinopel überbrachte, sei es nun, daß Cyrill würklich, wie er vorgab, diese List anwenden mußte, um den Brief sicher zum Ziele zu bringen, weil die Männer, welche Cyrills Machinationen zu vereiteln suchten, deshalb seine Mittheilungen an die Geistlichen und Mönche zu Constantinopel zu hemmen sich bemühten, oder sei es, daß man nur eines solchen Mittels zu bedürfen vorgab, um durch die Schilderung von dem Druck, den man zu erdulden habe, die Gemüther der Partheigänger zu erhitzen.

1) l. c. 1447. Dieser Dalmatius war bei einem kaiserlichen Büreau angestellt, σχολαριος ἐν τῃ δευτερᾳ σχολῃ, hatte Frau und Kinder, als er durch einen Einfluß eines verehrten Mönchs Isakios bewogen wurde, auch Mönch zu werden. Er erhielt großes Ansehn, wurde häufig aufgefordert, bürgerliche Streitigkeiten zu entscheiden, wie in seiner griechischen Lebensgeschichte erzählt wird, welche Banduri in dem II. B. seines imperium orientale herausgegeben hat. Wenn die neuen Patriarchen ihr Amt antraten, pflegten sie zuerst den Dalmatius in seiner Zelle aufzusuchen und ihm ihre Ehrfurcht zu beweisen. Den Nestorius soll er aber nach dieser Lebensgeschichte nicht vorgelassen haben. Es läßt sich leicht denken, wie viel ein solches Werkzeug dem Cyrill nutzen konnte.

Darf man annehmen, daß der Ueberbringer des Briefs kein Bettler, sondern ein als Bettler verkleideter Bischof war; so ergiebt sich auch noch eine andere Absicht, welche man bei dieser Art verborgener Mittheilung hatte, der Ueberbringer, der in dieser Verkleidung unbemerkt nach Constantinopel kommen sollte, hatte wohl noch besondre mündlich auszurichtende Aufträge.

Diese Bothschaft brachte nun die ganze Parthei der eifernden Mönche in heftige Bewegung. Dalmatius glaubte sich durch eine himmlische Stimme aufgefordert, aus seiner acht und vierzigjährigen Einsamkeit sich herauszureißen, um die Kirche aus der drohenden großen Gefahr zu retten. Alle Mönche und Aebte verließen ihre Klöster und in wechselnden Chören Psalmen singend zogen sie in Prozession mit brennenden Wachskerzen unter der Anführung des Dalmatius zum kaiserlichen Palast. Ein solcher Aufzug mußte leicht auch das Volk in Gährung bringen und die Besorgniß verbreiten, daß die Rechtgläubigkeit in großer Gefahr stehe, große Schaaren des Volks schlossen sich daher an den Zug an. Die Aebte wurden zur Audienz in den Palast gerufen, während daß die Schaaren der Mönche und des Volks in den Chören fortsingend vor demselben stehn blieben. Dalmatius redete den Kaiser an mit dem freimüthigen Tone, in welchem er zu ihm zu sprechen gewohnt war, vor einer zahlreichen Hofversammlung, er übergab ihm den Brief der Synode, und der schwache Kaiser sagte, wenn es sich so verhalte, so mögten Bischöfe von dorther kommen. Dalmatius klagte aber darüber, daß von der andren Parthei so viele als wollten nach Constantinopel kommen dürften, hingegen wer von

der cyrillischen Synode komme, festgehalten werde [1]). Er fragte den Kaiser nach seiner Weise, wen er hören wolle, die sechstausend Bischöfe oder einen gottlosen Menschen? Und er erhielt von dem Kaiser das Versprechen, daß es der cyrillischen Parthei gestattet werden solle, Abgeordnete nach Constantinopel zu senden. Da Dalmatius der versammelten Menge verkündigte, daß man von dem Kaiser eine günstige Antwort empfangen, so ging der ganze Zug mit Lobgesängen aus dem hundert und funfzigsten Psalm nach einer Kirche, wo ihnen Dalmatius den Brief der Synode vorlesen und von seiner Audienz ihnen Bericht erstatten sollte. Als ihnen der Brief dort vorgelesen worden, rief das versammelte Volk einstimmig aus: Anathema dem Nestorius. Auch auf den Schluß der Anrede des Dalmatius erfolgte ein so lautes Anathema [2]).

Darauf sandte die cyrillische Parthei drei Bischöfe nach Constantinopel, und bald mußte man hören, welchen großen Einfluß diese durch ihre Künste gewonnen hatten. Einen der bisherigen Gönner des Nestorius, den kaiserlichen Kammerherrn Scholasticus, hatte man gegen ihn einzunehmen gewußt, indem man, wozu Verdrehungen vertraulicher Aeußerungen benutzt wurden, von ihm sagte, er wolle es gar nicht mehr dulden, daß die Maria θεοτοκος genannt werde. Nestorius hielt es deshalb für nö-

---

1) Es fragt sich, wie viel Wahres hier zum Grunde lag, ob man den Dalmatius durch solche Schilderungen zu erhitzen gewußt, oder ob manche Bischöfe, welche nach Constantinopel gekommen waren, Unruhen zu stiften, mit Recht festgehalten worden?

2) l. c. f. 1587.

thig, sich bei ihm zu rechtfertigen, er erklärte ihm, daß er darüber noch eben so denke, wie er sich zu Constantinopel stets geäußert habe, daß er die Verbindung beider Benennungen der Maria ϑεοτοκος und ἀνϑρωποτοκος in verschiedener Beziehung für das Merkmal der vollständigen Orthodoxie halte. Er empfahl ihm die Sorge für die Erhaltung der Rechtgläubigkeit. Wenn nur diese gesichert sei, setzte er hinzu, wolle er gern die bischöfliche Würde niederlegen. Auf diesen Fall möge er es so ansehn, als ob er durch diesen Brief von ihm Abschied nehme, denn gern werde er in sein altes klösterliches Leben zurückkehren, wie er nichts Höheres und Seligeres als eine solche Ruhe kenne. Wohl mogte sich Nestorius nach so vielen traurigen Erfahrungen aus einem Leben voll Unruhe, Streit und Sorgen in seine alte stille und sorgenlose Ruhe aufrichtig zurücksehnen.

Die zu Ephesus noch versammelten asiatischen Bischöfe hatten unterdessen, um dem Einflusse der cyrillischen Parthei entgegenzuwürken, den Comes Irenäus, den alten Freund des Nestorius, veranlaßt, mit einem Briefe, den sie ihm mitgaben, nach Constantinopel zu reisen. Er kam drei Tage nach der Ankunft der cyrillischen Bischöfe daselbst an, und er mußte wahrnehmen, daß diese bei den Großen und bei den höchsten Staatsbeamten vielen Eingang gefunden, und daß es ihnen gelungen war, Candidians Berichte zu entkräften. Er gab sich alle Mühe, ihrem Einfluß am Hofe entgegenzuwürken, er setzte es durch, daß der Kaiser mit Zuziehung der höchsten Staatsbeamten ihm und den egyptischen Abgeordneten eine gemeinschaftliche Audienz gab, bei welcher er die Vorträge beider an-

hörte. Es gelang ihm, wie er seinen Committenten schreibt, den Kaiser davon zu überzeugen, daß die cyrillische Parthei auf eine durchaus gesetzwidrige Weise verfahren sei, so daß derselbe schon das Urtheil der zweiten unter dem Patriarchen Johannes gehaltenen Versammlung zu bestätigen und noch andre Strafen den von derselben abgesetzten Bischöfen zu drohen im Begriff war. Aber der schwache Kaiser war das Werkzeug der Hofpartheien, und diese waren auch stets mannigfachen Einwürkungen von außen her ausgesetzt. Bald darauf kam der Arzt Johannes, der Sekretär [1]) des Patriarchen Cyrill, zu Constantinopel an, und dieser wußte bald Alle umzustimmen. Nun zeigten sich verschiedene Meinungen am Hofe. Die Einen, denen nur die Wiederherstellung der Ruhe am Herzen lag, wollten, daß man, um dies auf die einfachste Weise zu erreichen, auf die Untersuchung des Rechts und Unrechts von beiden Seiten sich gar nicht einlassen; sondern, um beide Partheien zufrieden zu stellen, die Absetzung aller drei Bischöfe gut heißen, — die Andren, daß man die beiderseitigen Urtheile aufheben und Abgeordnete von Ephesus kommen lassen solle, um den wahren Hergang der Sache zu entdecken und zu erfahren, auf welcher Seite die Schuld des gesetzwidrigen Verfahrens sei. Manche, welche die cyrillische Parthei begünstigten, trachteten darnach, daß sie nach Ephesus gesandt und daselbst alles zu untersuchen bevollmächtigt würden [2]).

---

1) συγκελλος. Ohne Zweifel ein Geistlicher, wie man in dieser Zeit nicht selten Aerzte unter den Geistlichen findet.

2) Der Brief des Irenäus. l. c. 1548.

Doch konnte die cyrillische Parthei den Sieg noch nicht erhalten, wie es scheint war der Einfluß der Gemäßigten am Hofe noch zu mächtig. Für jetzt ging der zuerst erwähnte Vorschlag durch, und ein Mann, keineswegs wie ihn die cyrillische Parthei haben wollte, ein Mann, der nicht geneigt war, zum Werkzeuge einer kirchlichen oder theologischen Parthei sich brauchen zu lassen, der Comes sacrarum (Minister Staatssekretär) Johannes, wurde nach Ephesus abgesandt. Dieser kam nach Ephesus mit einem kaiserlichen Schreiben (Sacra), durch welches verordnet wurde, daß alle drei von der Synode abgesetzten Bischöfe abgesetzt bleiben sollten, und durch welches die Mitglieder des Concils ermahnt wurden, alle Streitigkeiten unter einander beizulegen, damit sie in Frieden und Eintracht nach ihrem Kirchensprengel zurückkehren könnten.

Der Comes Johannes blieb zu Ephesus dem Standpunkte treu, welchen er als Staatsdiener behaupten sollte, nach denselben Grundsätzen handelnd wie Candidian, ohne dessen Zuziehung er auch nichts unternahm. Er lud zuerst alle Bischöfe ein zu einer Zusammenkunft in seiner Wohnung, bei welcher er ihnen die kaiserliche Sacra vorlesen wollte. Aber nun wurde er Zeuge des heftigsten Kampfes unter beiden Partheien [1]). Nachdem schon der größte Theil des Tages mit diesen Streitigkeiten hingebracht worden, griff er endlich mit Gewalt durch, er entfernte Nestorius und Cyrill zugleich, er trug den Uebrigen die kaiserliche Sacra vor und, um dieselbe zu vollziehen und Unruhen abzu-

1) Er selbst sagt in seinem Berichte an den Kaiser: magna facta est seditio, immo proelium et pugna.

wehren, übergab er die drei entsetzten Bischöfe einer anständigen und sichern Verwahrung. Darauf bemühete er sich auf alle Weise den Frieden unter den beiden Partheien wieder herzustellen. Johannes von Antiochia und die Seinigen ließen sich auch wohl dazu bereit finden, sie wollten sich der kaiserlichen Entscheidung, welche die Beschlüsse beider Synoden genehmigte, unterwerfen, und sie waren geneigt sich mit der andren Parthei zu vergleichen, wenn diese nur in die Verdammung der Anathematismen Cyrills einstimmte. Aber die cyrillische Parthei war durchaus nicht so nachgebend, ihnen galt die Person Cyrills weit mehr, als ihren Gegnern die Person des Nestorius. Sie wollten von keinem Vergleiche etwas wissen, wenn nicht der andre Theil alles zurücknehme, der Synode, als welche sie sich allein betrachteten, seine Reue bezeugte, den Nestorius und seine Lehre schriftlich verdammte, wozu jene sich natürlich nicht verstehn konnten. Da der Comes so gern die Nachricht nach Constantinopel überbringen wollte, daß es ihm gelungen sei, über die Leidenschaften der Bischöfe zu siegen und sie zum Frieden zu vereinigen; so suchte er nun wenigstens Unterhandlungen zur Abfassung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses einzuleiten. Aber die egyptische Parthei wollte sich auch darauf nicht einlassen [1]). Den Orientalen hatte man es nach dem durch ihre Gegner zu Constantinopel verbreiteten Gerücht zum Vorwurf gemacht, daß sie der Maria die Ehre rauben wollten, *θεοτοκος* zu heißen. Der Kaiser hatte sie durch den Comes Johannes insbesondre darüber sich zu

1) S. ihre eigene Erklärung l. c. 1594.

erklären auffordern lassen. Man setzte deshalb ein Glaubensbekenntniß auf, in welchem nach scharfer Unterscheidung der beiden Naturen in Christo erklärt wurde, daß wie in dem Sinne einer ohne Vermischung vollzogenen Vereinigung beider Naturen man Einen Sohn Gottes, Einen Herrn und Einen Christus bekenne, man also auch in demselben Sinne [1]) die Maria Mutter Gottes nenne, weil Christus von der Zeugung an den von ihm angenommenen Tempel mit sich vereinigt hatte [2]). Dies Glaubensbekenntniß wurde dem Kaiser in einem Briefe vorgelegt, welchen der Patriarch Johannes im Namen der Synode an ihn schrieb.

Da der Comes Johannes nun aber sah, daß alle

---

1) Secundum hunc inconfusae unionis intellectum. S. epistola Johannis in dem von Lupus herausgegebenen Synodicon (s. oben) c. 17. Lupus opera T. VII. f. 56.

2) Es mag freilich wohl der Angabe der cyrillischen Synode in ihrem Bericht an ihre Partheigänger zu Constantinopel etwas Wahres zum Grunde liegen, daß bei der Entwerfung dieses Glaubensbekenntnisses unter den Orientalen selbst Zwiespalt entstand, da nicht alle mit dieser Genehmhaltung des Wortes θεοτοκος zufrieden waren. Daß diese Angabe würklich eine richtige war, erhellt aus einem Briefe des bei diesen Verhandlungen damals zu Ephesus gegenwärtigen Bischofs Alexander von Hierapolis an Theodoret bei Lupus l. c. c. 94. Auch zu finden in operib. Theodoreti ed. Halens. IV. p. 745. Dieser eifrige Vertheidiger der syrischen Kirchenlehre sieht in dem Nachgeben, zu welchem man sich damals verstand, die ersten Machinationen einer die Wahrheit verrathenden Parthei, und er erinnert seinen Freund Theodoret daran, wie sehr er sich damals diesen Maßregeln widersetzt habe. „Memor est sanctitas tua, quod nec ullo pertulerim eis communicare consilio, de epistola, quae apud Ephesum facta est vox haec (theotocos) ad proditionem et calumniam illius, qui rectam fidem docebat (Nestorii) inserta est.

seine Bemühungen zur Wiederherstellung des Friedens an dem Hochmuth und an der Leidenschaft der cyrillischen Parthei scheiterten, da er durch dieselbe eines partheiischen Verfahrens und der Erstattung falscher Berichte zu Constantinopel beschuldigt wurde, so forderte er endlich selbst den Kaiser auf, Abgeordnete von beiden Seiten in seine Nähe kommen zu lassen und persönlich die Sache zu untersuchen.

Dieser Antrag wurde angenommen und acht Bischöfe einer jeden von beiden Partheien wurden als Abgeordnete nach Constantinopel berufen. Bald nach deren Abreise von Ephesus empfing dort Nestorius ein Schreiben des Präfektus Prätorio, durch welches ihm zur Antwort auf seinen früheren Brief, s. oben, gemeldet wurde, daß der Kaiser alle Befehle dazu erlassen habe, damit er auf die bequemste und ihm erwünschteste Weise in sein Kloster wieder zurückkehren könne. In dem Briefe zeigt sich keine Spur einer gegen Nestorius feindseligen Stimmung. Der Präfekt schloß mit der Erklärung, daß er bei seiner Weisheit und seinem Reichthum an innern Gütern keines Trostes bedürfe. Aber wohl läßt es sich erkennen, daß man schon gegen den Haß und gegen die Macht derjenigen Parthei, welche durch Cyrills Machinationen am Hofe, unter den Großen und unter den Mönchen gegen Nestorius zu Constantinopel gebildet worden, ihn nicht länger im Patriarchat erhalten zu können glaubte [1]). Nestorius benutzte, eines so kummer-

1) Der wohl unterrichtete Bischof Ibas von Edessa schreibt darüber in seinem Briefe an Maris: *Νεϛοριος δε ἐπειδη ἐμισειτο παρα της πολεως και των μεγαλων των ὀντων ἐν αὐτῃ, ἐκει ὑποϛρεψαι οὐκ ἠδυνηθη.* Gewiß hatte aber Nestorius doch auch noch eine große Parthei in der Gemeinde für sich, wie aus den spätern Begebenheiten erhellt.

vollen Treibens müde, gern die ihm gegebene Erlaubniß und empfahl in seinem Antwortschreiben dem Präfekten nur die Sorge für Erhaltung der reinen Lehre. Aber der Streit, welcher nicht mehr bloß an die Person des Nestorius geknüpft war, konnte durch dessen Entfernung nicht beschwichtigt werden. Vielmehr mußte die Spaltung nun desto heftiger hervortreten, wenn man doch nach der Entfernung des Nestorius den Memnon und den Cyrill in ihre Aemter wieder einsetzte.

Es zeigte sich bald, wie der schwache Kaiser gern unpartheiisch handeln wollte, wie er aber von der durch Mönche, Geistliche, Hofleute ihren Einfluß äußernden cyrillischen Parthei immer weiter fortgerissen wurde. Als die Abgeordneten beider Partheien zu Chalcedon ankamen, erhielten sie den Befehl dort zurückzubleiben, nicht nach Constantinopel zu kommen, denn man fürchtete die Bewegungen der Mönche. Späterhin aber wurde es den Abgeordneten der andren Parthei erlaubt, daß sie sich nach Constantinopel begeben durften, hingegen den orientalischen Abgeordneten wurde diese Erlaubniß versagt. Der Bischof von Chalcedon stand mit der cyrillischen Parthei in Verbindung, er überließ den Abgeordneten derselben alle Kirchen, welche sie verlangten, in denen sie Gottesdienst halten konnten. Die Orientalen aber wurden von den Kirchen ausgeschlossen, doch fanden sie einen geeigneten Raum, wo Theodoret vor einer zahlreichen Menge predigte [1]). Die Zuneigung, welche sie bei dem Volk fanden, erregte desto heftigere Eifersucht bei den

1) S. den Brief Theodorets an den Bischof Alexander von Hierapolis. Theodoret. l. c. IV 1568.

den wild fanatischen Mönchen, von denen die Orientalen nebst ihren Begleitern mit Steinen überfallen wurden, so daß Mehrere nicht ohne Wunden davon kamen [1]). Der Kaiser machte ihnen bei einer Audienz, welche er ihnen auf dem rufinianischen Landgute gab, Vorwürfe darüber, daß sie durch ihre kirchlichen Versammlungen solche Unruhen veranlaßten. Sie forderten nun den Kaiser auf, mit der Gerechtigkeit zu verfahren, welche der Comes Johannes zu Ephesus bewiesen und den Bischöfen beider Partheien, bis sie sich mit einander verglichen hätten, die Haltung des Gottesdienstes zu untersagen. Darauf antwortete der schwache Kaiser: „Ich kann dem Bischof nicht gebieten.“ „Nun,“ sagten die Bischöfe darauf, „so möge er auch ihnen nicht gebieten.“

Sie fanden, wie sie in ihren Briefen von Chalcedon aus erklärten, die höchsten Staatsbeamten alle für Cyrills Glaubenslehre eingenommen, oder durch Cyrills Gold oder seine Schmeicheleien bestochen. Der Pulcheria mogte es auch wohl schon gelungen sein, ihren Bruder gegen den Mann, gegen den er früherhin so wohlwollend gewesen war, durchaus feindselig zu stimmen, so daß, wenn vor dem kaiserlichen geheimen Rathe auf dessen Wiedereinsetzung gedrungen wurde, ein solches Ansinnen wie Hochverrath erschien [2]). Der Kaiser selbst sagte: „Keiner rede mir von diesem Manne, er hat mir einmal selbst die Probe gege-

1) In dem zweiten Bericht an den Kaiser nennen sie als die Angreifenden servos monachorum habitu indutos. D. h. vielleicht nicht Sklaven, welche als Mönche verkleidet waren; sondern solche, welche aus Sklaven Mönche geworden waren.

2) Defectionis notabamur.

ben [1]). Aber die orientalische Synode zu Ephesus scheute sich nicht dem Kaiser zu schreiben, mögte auch Nestorius tausendmal die Unruhen fliehen und das Privatleben vorziehen, so könne doch, damit der Glaube keinen Schaden leide, das von der Parthei, welche Cyrills häretische Anathematismen einführen wollte, über ihn gefällte ungesetzmäßige Absetzungsurtheil nicht gültig bleiben. Da die orientalischen Abgeordneten nach fünf vergeblichen Audienzen wohl einsahen, daß ihr längerer Aufenthalt in der Nähe des Hofes ohne Zweck sei, so baten sie selbst den Kaiser, daß er doch, wenn keine unpartheiische Untersuchung statt finden solle, sie selbst von Chalcedon und die übrigen Bischöfe von Ephesus entlassen möge. Dies bewilligte der Kaiser, indem er zugleich auf eine Weise entschied, welche den Orientalen nicht anders als eine Handlung ungerechter Willkür erscheinen konnte. Das über den Nestorius ausgesprochene Absetzungsurtheil blieb in seiner Gültigkeit; aber Cyrill, der unterdessen selbst nach Constantinopel gekommen war und hier alles vermogte, und Memnon konnten zu ihren Bißthümern zurückkehren. „So — schrieben die Orientalen von Chalcedon aus — wird der Egyptier durch seine Geschenke Alle bestechen können, daß er, nachdem er unzähliges Böse verübt, zu seinem Bischofssitz zurückkehrt, jener schuldlose Mann aber kaum nach seinem Kloster entlassen wird." Doch scheint der Haß gegen Nestorius und die Macht der cyrillischen Parthei, welcher der Kaiser selbst unterlag, viel mehr als die Vorliebe für den egyptischen Lehrbegriff auf ihn eingewürkt zu haben. Es war noch

---

1) De hoc mihi nullus loquatur, specimen enim semel dedit. l. c. 1568.

immer sein Wunsch, einen Vergleich über die streitigen Lehrartikel zwischen beiden Partheien zu Stande zu bringen und auf diese Weise den Frieden in der Kirche wieder herzustellen. Indem er der cyrillischen Parthei zu Ephesus ihre Entlassung von dem Concil ertheilte, gab er ihr auch zu verstehn, daß wenn kein Friede zu Stande komme, es nicht seine Schuld sei; sondern Gott die Schuldigen kennen werde. Nie werde er die Orientalen verdammen können, denn sie seien in seiner Gegenwart keiner Schuld überführt worden, da keiner sich in eine theologische Untersuchung mit ihnen einlassen gewollt. Also ein Vorwurf gegen die cyrillische Parthei, welche allen Verhandlungen mit der andren ausgewichen war.

Anfangs schienen dem Erfolge der durch einen angesehenen Staatsbeamten, den Tribun und Notar Aristolaos, betriebenen Unterhandlungen große Hindernisse entgegenzustehn, da die Forderungen beider Partheien so sehr mit einander in Streit waren. Die Orientalen verlangten von Cyrill eine Verdammung seiner Anathematismen, Cyrill aber wollte dieselben nicht aufgeben. Dagegen beharrte er seinerseits dabei, daß die Orientalen das über die Person und die Lehren des Nestorius ausgesprochene Verdammungsurtheil gut heißen und die Ordination des neuen Patriarchen zu Constantinopel genehmigen sollten.

Aber so sehr man auch am kaiserlichen Hof den Nestorius haßte und so fest man entschlossen war, ihn nicht wieder als Patriarchen zuzulassen, so wenig war man gesonnen, den Cyrill in seinen Kämpfen gegen die syrische Dogmatik zu unterstützen. Vielmehr betrachtete man hier den dogmatischen Starrsinn Cyrills als Ursache der fort-

dauernden Kirchenspaltungen, und man war wohl geneigt ihm zuzumuthen, daß er seine Anathematismen dem Kirchenfrieden opfern sollte. Cyrill mußte mancherlei seiner gewohnten Künste anwenden, allen Einfluß der Pulcheria, der mit ihm verbundenen Kammerherren und Hofdamen wie der Aebte zu Constantinopel aufbieten, er mußte große Summen, die er nicht aufbringen konnte, ohne seine Kirche mit Schulden zu belasten, am Hofe vertheilen lassen, um die feindselig gesinnten Großen zu gewinnen und den Eifer Anderer für seine Parthei von neuem anzuspornen [1]),

1) Cyrills Handlungsweise bei solchen Gelegenheiten wird am meisten bloß gestellt durch den Brief seines Archidiakonus und Synkell Epiphanius, von dem wir schon oben gesprochen haben, dessen Aufbewahrung wir dem öfters erwähnten Synodikon verdanken. c. 203. Theodoret. T. V. ep. 173. Dieser Brief ist an den Patriarchen Maximianus von Constantinopel gerichtet. Es wird hier gesagt, Cyrill habe an die Pulcheria, an mehrere cubicularios und cubicularias geschrieben. Et directae sunt benedictiones (εὐλογια, Geschenke) dignae eis. Einen feindselig gesinnten Oberkammerherrn, Chrysoretes, suchte man durch Uebersendung von Geschenken, wie sie seiner würdig waren, dahin zu bringen, ut tandem desisteret ab oppugnatione ecclesiae. Der Patriarch von Constantinopel wird aufgefordert die Pulcheria zu bitten, ut iterum ponat animam suam pro Domino Christo, puto enim, quod nunc non satis curet pro Cyrillo, ut et omnes, qui sunt in palatio regis. Der Patriarch solle ihnen geben, so viel ihre Habsucht verlange (wie ich nach einer wahrscheinlich nothwendigen Ergänzung des lateinischen Textes den Sinn wieder gebe), obgleich sie schon genug Geschenke empfangen hätten (et quidquid avaritiae eorum deest, praesta iis, quanquam non desint et ipsis diversae benedictiones), damit die Pulcheria recht nachdrücklich an den Patriarchen Johannes schreibe, daß man jenes Gottlosen (des Nestorius) nicht weiter gedenken solle. Manche einflußreiche Hofdame sollte aufgefordert werden, mit dahin zu wür-

und doch konnte er durch alle diese Machinationen nicht bewürken, daß man ihm die Hand dazu bot, seine Anathematismen der andren Parthei aufzudringen. Vielmehr mußte er sich zu mildernden Erklärungen über dieselben verstehn, die nicht ehrlich von ihm gemeint sein konnten [1]).

Von der andren Seite war der Patriarch Johannes von Antiochia nicht geneigt, die Sache des Nesto-

---

ken. Der Abt Dalmatius, s. oben, sollte bei dem Kaiser und den Kammerherren Betheurungen im Namen der Religion deshalb anwenden, um ihr Gewissen zu schrecken. Sanctissimum Dalmatium abbatem roga, ut et imperatori mandet, terribili eum conjuratione constringens et ut cubicularios omnes constringat, ne illius memoria ulterius fiat. Merkwürdig, daß auch der Abt Eutyches, dessen Name nachher so viel Aufsehn machte, der also gleichfalls zu den Organen der cyrillischen Parthei gehörte, hier aufgeboten wurde. Dem Briefe war ein Verzeichniß der Personen beigefügt, an welche man von Alexandria Geschenke geschickt hatte, damit der Patriarch von Constantinopel sehn könne, wie sehr die alexandrinische Kirche sich seine Sache (denn nur, wenn das Absetzungsurtheil gegen Nestorius gültig blieb, konnte er ja sein Amt behalten) angelegen sein lasse, so daß die Geistlichen zu Alexandria darüber trauerten, daß durch diese Unruhen die alexandrinische Kirche verarmt sei. Er möge also auch seinerseits die Güter seiner Kirche nicht schonen, um die Habsucht derjenigen, welche die alexandrinische Kirche beunruhigten, zu befriedigen. Der Patriarch solle eilen die Pulcheria zu bitten, daß sie den Lausius zum Oberkammerherrn mache, damit dadurch die Macht des Chrysoretes gebrochen werde et sic dogma nostrum roboretur. Das waren die Künste bischöflicher Politik.

1) l. c. Quidquid videtur reprehensibile esse, zelo et calore circa Dominum nostrum Jesum Christum, qui abnegatus sit a Nestorio, dictum esse. — Oder daß die Anathematismen eine Lehre enthielten, welche nicht von Jedem, nur von den Geübtern gefaßt werden könne. S. ep. 98. T. V. Theodoret.

rius noch länger gegen den Haß, der sich am Hofe zu Constantinopel immer stärker gegen ihn aussprach, zu vertheidigen. Den gemäßigteren antiochenischen Lehrbegriff, d. h. die Lehre von der realen Unterscheidung der beiden Naturen gegen den egyptischen Monophysitismus zu behaupten, war ihm das wichtigste Interesse. Cyrill erkannte nun wohl, daß er das Nachgeben der Orientalen hinsichtlich der Verdammung des Nestorius und der Ordination des neuen Patriarchen Maximianus zu Constantinopel durch ein Nachgeben von seiner Seite in den dogmatischen Bestimmungen erkaufen müsse. Hatten die Orientalen sich einmal dazu verstanden, das von dem cyrillischen Concil ausgesprochene Urtheil faktisch als gültig anzuerkennen; so ließ sich daraus auch leicht die Genehmigung der diesem Urtheile zum Grunde liegenden dogmatischen Principien folgern, und man konnte nach und nach Alles, was dem egyptischen Lehrbegriffe widerstritt, für nestorianische Kätzerei erklären. Die Unterhandlungen eines Bischofs Paulus von Emesa, der als Abgeordneter der Orientalen nach Alexandria kam, würkten besonders dahin, daß die auf diese Weise vorbereitete Schließung des Vergleiches zu Ende gebracht wurde, denn er selbst ließ es sich sehr angelegen sein, die Sache zu befördern, da er gern die Ehre des Friedensstifters haben wollte, und er versprach deshalb noch mehr, als wozu er von seinen Committenten Auftrag hatte. So wurde denn dem Cyrill der ausdrückliche Widerruf seiner Anathematismen erlassen, dagegen verstand er sich dazu, ein von dem Bischof Paulus ihm vorgelegtes Glaubensbekenntniß zu unterzeichnen, welches durchaus kein andres war als dasjenige, welches von dem Patriarchen Johannes

auf dem ephesinischen Concil im Namen der Orientalen zur Rechtfertigung ihrer Rechtgläubigkeit aufgesetzt worden, s. oben [1]), durch welches das Prädikat Gottesgebärerin von der Maria im Sinne einer Vereinigung der beiden in ihrer Eigenthümlichkeit unvermischt verharrenden Naturen ausgesagt wurde. Dagegen stimmte der Patriarch Johannes in die Verdammung des Nestorius ein und erkannte die von der cyrillischen Parthei vorgenommenen Ordinationen als gültig an.

Dieser im Jahre 432 geschlossene Vergleich, der nur ein Werk der Politik war, kein Ergebniß der naturgemäßen Ausgleichung der vorhandenen dogmatischen Gegensätze, hatte daher das gewöhnliche Schicksal solcher von außen her erkünstelten Vereinigungen: die im Innern fortbestehende Spaltung nur zu verdecken und neue Spaltungen hervorzurufen. Diejenigen unter beiden Partheien, denen das dogmatische Interesse mehr galt als das politische, waren damit unzufrieden. Cyrill wurde von den Eiferern seiner Parthei einer Verleugnung derjenigen Lehre beschuldigt, welche er bisher dem Nestorianismus entgegengestellt hatte. Und nicht ohne Grund konnte man ihm diesen Vorwurf machen, denn Nestorius selbst würde sich wohl dazu verstanden haben, das im Sinne einer solchen Vereinigung der beiden Naturen, wie sie in dem der Union zum Grunde liegenden Bekenntnisse bezeichnet war, der Maria beigelegte Prädikat „θεοτοκος" gelten zu lassen. Cyrill kohnte sich gegen diese Anklage

1) Man hat ohne hinreichenden Beweis Theodoret den Verfasser dieses Bekenntnisses genannt.

nur dadurch vertheidigen, daß er theils, wie er schon früher gethan, die einzelnen Behauptungen des Nestorius aus dem Zusammenhang mit seinem ganzen System losreißend aus dem Nestorianismus etwas andres machte, als was er würklich war, theils dadurch, daß er auf eine künstliche Weise in die Unterscheidungstheorie des von ihm angenommenen Symbols einen Sinn hineinlegte, welcher den Urhebern desselben fern war. Das was von der Unterscheidung der beiden Naturen gesagt war, erklärte er nämlich so, daß es nur von der Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Prädikate gelten sollte, welche beide aber auf die Eine menschgewordene Natur des Logos zu beziehen seien, so daß zwar in abstracto zwei Naturen von einander unterschieden würden; aber in concreto doch nur Eine Natur anzuerkennen sei [1]). Den Antiochenern schreibt er, um sich übereinstimmend mit ihnen erklären zu können, die ihrem System gradezu widerstreitende Lehre zu, daß der Eine Christus aus zwei dem Begriffe nach zu unterscheidenden, nicht aber in zwei noch in der Würklichkeit von einander zu unterscheidenden Naturen bestehe [2]). Cyrill berief sich ferner zu seiner Rechtfertigung gegen diejenigen, welche die Genauigkeit des dogmatischen Ausdrucks hier vermißten, darauf, wie schwer es überhaupt sei, solche Dinge in Worten auszudrücken [3]). Aber dieselbe Bemerkung hätte

1) Cyrill. ep. ad Acacium: „ὡς ἐν ἐννοιαις δεχομενοι, δυο μεν φυσεις ἡνωσθαι φαμεν, μετα δε γε την ἑνωσιν, ὡς ἀνῃρημενης ἠδη της εἰς δυο διατομῆς, μιαν πιςευομεν την του υἱου φυσιν.

2) οἱ δε γε κατα την Ἀντιοχειαν ἀδελφοι τα μεν ἐξ ὡν νοειται ὁ Χριςος, ὡς ἐν ψιλαις και μοναις ἐννοιαις δεχομενοι, φυσεων μεν εἰρηκασι διαφοραν.

3) εἰ γαρ και τισι δοκει των λεξεων ἡ συνθηκῃ και των νοηματων

ihn, wenn nicht ein andres Interesse sich damals bei ihm eingemischt, auch verhindern müssen, die Ausdrücke des Nestorius so streng zu beurtheilen.

Derselbe Cyrill hatte früherhin unter den Vergleichsverhandlungen mit dem Aristolaus seine Anathematismen, welche verkätzert werden sollten, damit entschuldigt, daß er was tadelnswerth erscheine aus glühendem Eifer für den von Nestorius verleugneten Christus geschrieben habe (s. oben). Hätte er dies mit Aufrichtigkeit gesagt, wäre dies nicht blos eine Ausflucht theologischer Politik gewesen; so hätte man auch in dieser Beziehung zur Entschuldigung des Nestorius dasselbe sagen können, daß was dem Cyrill als Verleugnung Christi erschien, doch von dem Standpunkte des Nestorius nur aus dem gut gemeinten Eifer für die Ehre Gottes herrührte, da er die Unwandelbarkeit Gottes in der cyrillischen Ausdrucksweise verleugnet zu sehn glaubte.

Noch größere Unzufriedenheit als bei den Vertheidigern der egyptischen Glaubenslehre erregte jener Vergleich bei den eifrigen Anhängern des antiochenischen Lehrbegriffs. Ein dogmatisches Interesse, welches das Gewicht dogmatischer Begriffsbestimmungen überschätzte, war unter diesen nicht minder vorherrschend als unter den Alexandrinern, und das Interesse für die dogmatischen Begriffe würkte bei Manchen der Ersteren noch mehr als die Theilnahme für ihren durch

---

ἡ προφορα της ἰσχυης ἀγαν ἀκριβειας ἀπολιμπανεσθαι, θαυμαςον οὐδεν· δυςεκφωνητα γαρ τα τοιαδε λιαν. Wenn er dabei zum Beleg die Worte des Gebets Ephes. 6, 19. anführt, so zeigt sich hier wieder die Vermischung dessen, was zur einfachen Verkündigung des Evangeliums und dessen, was zur dogmatischen Begriffsentwickelung gehört.

despotische Willkür unterdrückten Freund Nestorius. So wie die Alexandriner überall das Gespenst des Photinianismus sahen, so sahen hingegen die antiochenischen Dogmatiker überall das Gespenst des Apollinarismus, der ihnen in dem cyrillischen Systeme wieder auflebend entgegentrat. Den Cyrill wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, das erschien ihnen ein solches Schreckbild, als wenn sie den Apollinaris selbst wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen sollten [1]). Ein Alexander von Hierapolis wollte es nicht dulden, daß ein Mönch, dessen Leben er selbst als ein evangelisches anerkennen mußte, als ein in der Kirchengemeinschaft befindlicher bei dem Altargebet genannt wurde,

---

1) Anschaulich zeigt sich dies in dem Traum, welchen der Bischof Andreas von Samosata, der anfangs auch heftiger Gegner des cyrillischen Vergleichs war, von sich erzählt. Es träumte ihm, daß in einer Versammlung andrer Bischöfe sein Freund, der Bischof Alexander von Hierapolis, zu ihm sagte, der Häretiker Apollinaris lebe noch. Erstaunt frug Andreas mehreremale, ob dies denn würklich so sei, und Alexander betheuerte es. Unversehens kamen sie in ein Haus, in welchem Apollinaris schon sehr alt auf einem Bette lag. Und während sie sich an sein Bett setzen wollten, stand er auf und theilte das Abendmahl aus. Der Patriarch Johannes lag im Bette und nahm das Abendmahl aus seiner Hand, und so auch nachher Alexander selbst. Andreas von Samosata aber sagte voll Unwillens zu sich selbst: „Was ist das für eine Anbequemung? Es ist Sünde wider den heiligen Geist. Es ist Frevel wider die Menschwerdung des Herrn.“ Mit diesen Worten erwachte er, und er äußerte den Wunsch, daß dieser Traum nur nicht Wahrheit werden möge, wenn nämlich der in dem Cyrill wieder auferstandene Apollinaris von Alexandria Alle zum Nachgeben sollte bewegen können, ep. 48. l. c. 706.

und er ruhte nicht, wie er selbst sagt, als bis man dies unterließ [1]).

Bei denen, welche in der syrischen Kirche diesen Vergleich mißbilligten, offenbarte sich aber doch noch eine Verschiedenheit des Urtheils, je nachdem sie überhaupt ihrer ganzen Gemüthsart nach mehr zur Mäßigung oder zu heftigerem Eifer gestimmt waren, und je nachdem sie den Lehrbegriff des Theodorus von Mopsuestia auf eine schroffere oder gemildertere Weise aufgefaßt hatten. Die ersteren, wie ein Theodoret und ein Andreas von Samosata, waren zwar mit den dogmatischen Erklärungen Cyrills im Ganzen zufrieden. Es freute sie wohl auch und sie sahen das Walten der göttlichen Gnade darin, daß Cyrill dazu gezwungen worden, zwei Naturen in Christo zu unterscheiden, es anzuerkennen, daß das Leiden dem Fleisch zugehöre und die Gottheit über das Leiden erhaben sei [2]). Obgleich allerdings aus dem Hergang der Sache, wie wir ihn dargestellt haben, von selbst hervorgeht, daß hier, wo Alles nur von unreiner weltlicher Politik ausgegangen, keine Ursache zu solcher Freude und zu solcher Preisung der Vorsehung vorhanden war, denn das letztere, die Gottheit als leidensfähig zu setzen, war ja überhaupt dem Cyrill nie in den Sinn gekommen, und das erstere war ja nur eine äußere Anbequemung in den Worten, welche Cyrill in einem andren Sinne als seine Gegner gebrauchte.

---

1) l. c. ep. 145. p. 823.

2) Theodoret. ep. 73. l. c. naturarum differentiam clara praedicant voce et passiones carni coaptantes impassibilem divinam confirmant esse naturam.

Aber weder in das Absetzungsurtheil über den Nestorius, noch in die Verdammung seiner Lehre glaubten sie mit gutem Gewissen einstimmen zu können. „So unbestimmt die Lehre des Nestorius verdammen — meinte Theodoret — das heiße nichts andres, als die Lehre der Gottseligkeit verdammen" [1]). Der Patriarch Johannes hatte sich zwar in seinem Schreiben an den Kaiser, in welchem er seinen Beitritt zu dem Vergleich erklärt, wohl absichtlich auf eine solche Weise ausgesprochen, daß er die Verdammung nicht auf die ganze Lehre des Nestorius, sondern nur auf das, was er der apostolischen Lehre Fremdes vorgetragen hätte, bezog [2]). In welchem Sinne man wohl unbedenklich die Verdammung jeder menschlichen Lehre unterzeichnen konnte. Aber eben jene Unbestimmtheit einer dogmatischen Erklärung erschien den strengeren unter den Orientalen nur als unehrliche Ausflucht [3]), und sie konnten um desto weniger damit zufrieden sein, da sie wohl wußten, in welchem Sinne Cyrill das Unbestimmte deu-

1) ep. 50. Quod indeterminate anathematizare Nestorii doctrinam, idem sit, quod anathematizare pietatem.

2) Quaecunque ab eo aliene ac peregrine dicta sunt contra apostolicam doctrinam, seine Worte in dem Briefe an den Kaiser und darüber Theodoret ep. 128. anathematismus non indefinite, sed cum quadam determinatione positus, modicam quandam praebet consolationem.

3) S. den Brief der Orientalen an den römischen Bischof Sixtus in dem von Lupus herausgegebenen Synodicon c. 117. sagen sie von dem Patriarchen Johannes: „sic et accusatione ac demonstratione defecit, ut nec diceret, illam sive illam anathematizo sententiam, sed ait: quidquid ab eo impie dictum est. Dum certe aperte dicere debuisset, ut ab eo sensu quisque cautior redderetur.

tete. Dagegen erbot sich Theodoret eine solche Verdammungsformel zu unterzeichnen, durch welche man sich gegen die dem antiochenischen Lehrbegriffe gewöhnlich gemachten Beschuldigungen auf eine bestimmte Weise verwahrte, — ein Verdammungsurtheil über diejenigen, welche den Einen Herrn Jesus Christus in zwei Söhne zerspalten, und diejenigen, welche seine Gottheit leugnen [1]).

Die Einstimmung in das Absetzungsurtheil über den Nestorius schien ihnen aber eine unverantwortliche Ungerechtigkeit zu sein, ein Widerspruch, demjenigen zu verzeihen, welcher überall Unruhen ausgesäet und der kaum endlich sich entschlossen, das rechtgläubige Bekenntniß anzunehmen, den aber aufzuopfern, welcher von Jugend auf dieselbe reine Lehre vorgetragen. Sie erklärten, daß sie der ungerechten und frevelhaften Verurtheilung des heiligen Bischofs weder mit Hand, Zunge noch Herzen beistimmen könnten [2]). Man hatte diese Erklärungen Theodorets aber so gedeutet, als wenn auch er der früher ausgesprochenen Ueberzeugung untreu geworden wäre, und als ob er nur aus Menschenfurcht, um sich sein Bißthum zu erhalten, nachgegeben und deshalb die von Cyrill unterzeichnete Formel für genügend anerkannt hätte. Da man nun bei dem Nestorius selbst einen solchen Argwohn gegen Theodoret erregt hatte; so schrieb dieser an jenen einen Brief, sich zu rechtfertigen [3]). „Gern — schrieb er — würde er sein mit so vielen Sorgen verbundenes Amt niederlegen und in's Kloster sich zu-

1) ep. 50. p. 708.

2) ep. 59.

3) ep. 102.

rückziehen. Nestorius möge sich daher nicht überreden lassen, daß er aus Liebe zu seinem Bißthum die Augen zuschließend deshalb den Brief Cyrills als einen der Orthodoxie entsprechenden angenommen habe. Er könne der Wahrheit gemäß nicht anders sagen, als daß er nichts Häretisches in demselben gefunden, obgleich er nicht minder als Andre in dem Urheber dieses Briefes den allgemeinen Ruhestörer hasse. Und er hoffe, daß ihn deshalb am Tage des Gerichts keine Strafe treffen werde, weil der gerechte Richter auf die Gesinnung sehe. Demjenigen aber — setzte er hinzu — was ungerechter und frevelhafter Weise gegen dich unternommen worden, werde ich mich beizustimmen nicht bewegen lassen, wenn mir auch Einer beide Hände abhauen wollte, denn ich hoffe, daß die göttliche Gnade mir beistehn und die Schwäche meiner Seele stärken wird."

Die Eiferer dieser Parthei, wie ein Alexander von Hierapolis und ein Meletius von Mopsuestia, waren aber selbst damit nicht zufrieden, daß man wenn auch nur so weit nachgeben solle. Sie verlangten von Cyrill noch immer einen ausdrücklichen Widerruf seiner Anathematismen, sie sahen in dem Schreiben Cyrills nichts anders als seine bisherige nur künstlich verdeckte Irrlehre; und da ihnen die oben angeführten Briefe desselben zugekommen waren, durch welche er sich selbst bei seinen Freunden gegen den Vorwurf einer Verleugnung seiner früheren Ueberzeugung gerechtfertigt hatte, so waren ihnen allerdings Beweise genug gegeben, um den Triumph des Patriarchen Johannes über die Bekehrung Cyrills zu Schanden zu machen [1]).

---

1) S. d. Br. des Meletius ep. 76. und ep. 121.

Wie sie sich schon auf dem Concil zu Ephesus gegen den unbedingten Gebrauch des Prädikats „θεοτοκος“ von der Maria erklärt hatten, so waren sie auch jetzt mit der neuen Anwendung der dort aufgesetzten Vergleichsformel unzufrieden. Der Bischof Alexander ging, indem er sich dagegen erklärte [1]), von der Unterscheidung des homiletischen und des streng dogmatischen Sprachgebrauches aus, welche wir schon oben als etwas charakteristisch-Auszeichnendes der syrischen Kirchenlehrer bemerkten. „Man könne diejenigen Prediger nicht anklagen, — schrieb er — welche in Festpredigten unvorsichtiger Weise die Maria Mutter Gottes oder die Juden Gottesmörder genannt hätten, und Aehnliches, was von Rechtgläubigen auf unverdächtige Weise gesagt worden, eben weil sie dadurch keineswegs eine dogmatische Bestimmung hätten geben wollen. Aber etwas Andres sei es mit einer streng dogmatischen Ausdrucksweise, und besonders nachdem Cyrill in seinen Anathematismen die Irrlehre, welcher dies Prädikat zur Förderung diene, ausgesprochen und durch dieselben weit verbreitet habe.“ Diese Bischöfe verwarfen aus solchen Gründen nicht allein den geschlossenen Vergleich, und nicht allein fuhren sie daher fort, den Cyrill als einen von der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen zu betrachten; sondern sie kündigten auch denjenigen, welche jenen Vergleich angenommen hatten, die Kirchengemeinschaft auf. Eine ganze Synode von Cilicia secunda faßte einen solchen Beschluß, indem die Mitglieder derselben erklärten, sie seien bereit lieber alles Mögliche zu leiden, als mit den Irrlehrern und den Förderern der Irr-

1) ep. 78.

lehre die Kirchengemeinschaft einzugehn. Der Patriarch Johannes hätte durch ein gemäßigtes Verfahren jene milder Gesinnten unter den Orientalen, wenn er ihnen die Einstimmung in das Absetzungsurtheil über Nestorius nicht zugemuthet, wie nachher würklich geschah, wohl gewinnen können; aber durch die Heftigkeit, mit welcher er wider alle Gegner des Vergleichs verfuhr, entfremdete er auch diese Gemäßigteren von sich.

Der Patriarch Johannes nahm von diesen Streitigkeiten Veranlassung, sich manche Eingriffe in die Verwaltung fremder Kirchensprengel zu erlauben, er beförderte unwürdige, als Werkzeuge ihm zu dienen geneigte Menschen zu solchen Bischofsstellen, welche er zu besetzen nicht berechtigt war. So machte er sich verhaßt, und so verschuldete er es selbst, daß die Parthei seiner Gegner sich vermehrte und die würdigsten Bischöfe Syriens sich von der Gemeinschaft mit ihm lossagten. Es erfolgte eine Spaltung nicht bloß in dem antiochenischen Kirchensprengel; sondern auch in andren Theilen der morgenländischen Kirche, welche dem Patriarchen von Constantinopel untergeordnet waren. Die Unzufriedenen aus allen Theilen schlossen sich an die ostasiatische Oppositionsparthei an, und so bildete sich ein Verein von Bischöfen, welche den drei Patriarchen des Orients sich entgegenstellten. Zu denselben gehörten die Bischöfe des am Euphrat gelegenen Theils von Syrien, der beiden Provinzen Ciliciens, der Cappadocia secunda, Bithyniens, Thessaliens und Mösiens [1]).

Un-

1) S. den im Namen dieser schismatischen Bischöfe geschriebenen Br. an d. römischen Bischof Sixtus II. bei Lupus l. c. c. 117.

Unterdessen hatte durch alle Bemühungen der cyrillischen Parthei das Andenken des Nestorius in der ihm ergebenen Gemeinde zu Constantinopel nicht ganz vertilgt werden können. Dies zeigte sich nach dem Tode des Patriarchen Maximianus 433. In vielen Theilen der Stadt sammelten sich große Schaaren, welche mit lautem Geschrei den Nestorius wieder zum Bischof verlangten und, wenn man ihnen denselben nicht wieder geben würde, die Patriarchalkirche in Brand zu stecken drohten [1]). Doch konnten solche Bewegungen zu Gunsten des bei der herrschenden Hofparthei einmal verhaßten Mannes nichts zu seinem Vortheil auswürken, vielmehr nur dazu dienen, die Wuth seiner ihm solche Liebe des Volks mißgönnenden Feinde noch heftiger anzuregen. Es zeigte sich in der Art, wie das erledigte Patriarchat zu Constantinopel wieder besetzt wurde, der Einfluß der Gegenparthei des Nestorius, denn eben jener Proklus, der zuerst als Gegner des Nestorius aufgetreten war, s. oben, wurde zum Patriarchen ernannt und dieser verband sich mit Cyrill und Johannes von Antiochia, um die Anerkennung des zwischen der ostasiatischen und der egyptischen Kirche geschlossenen Vergleichs, welcher die Grundlage des Kirchenfriedens geworden war, überall zu erzwingen. Der Patriarch Johannes, der durch diese Verbindung große Macht erhielt, wandte zuerst Mittel der Güte an, Geschenke und Geldunterstützungen, um die mit Schulden belasteten armen Kirchen Syriens zu gewinnen [2]), sodann suchte er, wo er auf

1) Procli Synodica l. c. 805.

2) Wie zu schließen ist aus den Worten des Bischofs Alexander von Hierapolis, ep. 143.: „non habemus pecunias et munera

diese Weise seinen Zweck nicht erreichen konnte, durch Drohungen zu schrecken. Da Alles vergebens war, suchte er ein kaiserliches Edikt gegen die widerspenstigen Bischöfe auszuwürken. Schon hatte er durch Bestechung des Quästor Domitian ein solches sich zu verschaffen gewußt; aber die Bischöfe, welche man vertreiben wollte, standen in so großer Liebe bei ihren Gemeinden, daß die Vollziehung solcher Maßregeln gegen dieselben sehr zerrüttende Folgen nach sich ziehen konnte. Der Präfektus Prätorio Taurus stellte dem Kaiser vor, daß die Städte zu Grunde gehen würden und daß das ohnehin (durch die schlechte Verwaltung) immer mehr verarmte Reich auch hier eine Quelle der Abgaben verlieren würde [1]), und die Vollziehung der kaiserlichen Sacra unterblieb daher für's Erste. Der Quästor, welcher diese Sacra für den Patriarchen ausgewürkt hatte, gebrauchte unterdessen eine List, um die syrischen Bischöfe zum Nachgeben zu bewegen. Er meldete ihnen, daß jene Sacra von dem Kaiser unterzeichnet sei und bekannt gemacht werden solle, daß er aber ihre Bekanntmachung einstweilen zurückgehalten habe, um zuerst zu versuchen, ob sie sich nicht durch Vorstellungen zum Nachgeben bewegen lassen würden, ehe man zum Aeußersten zu schreiten brauche [2]). Endlich wurde die kaiserliche Sacra gegen die Friedensstörer und Verfälscher der Glaubenslehre, welche die Religion

---

et naves plenas oneribus, quae mittamus .... Illis armatur multitudo contra veritatem."

1) Futuras ex hoc eversiones urbium, — quod qualis est Thracia, talis et Cilicia erit, quae paene sola remansit ad tributa solvenda ep. 105. l. c.

2) S. dessen Brief an den Bischof Helladius von Tarsus ep. 106

zum Vorwand gebrauchten, — unter welchen aber keine andre als jene Gegner des geschlossenen Vergleichs unter den syrischen Bischöfen gemeint waren, — würklich bekannt gemacht und solche Männer, die seit einer langen Reihe von Jahren, ohne sich wie Andre in die unreinen weltlichen Händel jener Zeit einzulassen, ihre ganze Thätigkeit ohne irdischen Glanz und Genuß nur ihrem geistlichen Hirtenamte geweiht hatten, sollten nun gewaltsam den sie innig liebenden und verehrenden Gemeinden entrissen werden, weil die Willkür Einzelner durch den Hof die Kirche beherrschen konnte [1]).

Als jene drohenden Befehle dem Bischof Theodoret bekannt gemacht wurden, war er zuerst entschlossen, Alles zu verlassen und in das Kloster, in welchem er seine geistliche Bildung erhalten hatte, sich wieder zurückzuziehen; aber fromme Mönche seiner Gemeinde drangen in ihn, daß er neue Unterhandlungen mit dem Patriarchen Johannes anknüpfen möge, um sich unbeschadet seines Gewissens seiner Gemeinde zu erhalten. Theodoret sah voraus, daß wenn er dem kaiserlichen Befehl zu gehorchen sich weigerte, man ihn von der Gemeinde, unter der er segensreich würkte,

1) In dem Schreiben, welches der magister militum orientis zur Vollziehung der kaiserlichen Sacra an alle Bischöfe, welche es anging, erließ, war gesagt: necesse est, ut aut communices Joanni episcopo catholicae ecclesiae, ut ablatis contentionibus sancta ecclesia quiete fruatur ac pace, quam peperit (welche Johannes durch seinen Vergleich herbeigeführt), aut contendens formam divinitus datam (die in der kaiserlichen sacra bestimmte Strafe) subire cogaris. Privaberis enim urbe, privaberis et ecclesia, si meliori sorte obedire et assentiri nolueris.

verdrängen und einen Unwürdigen an seine Stelle setzen werde. Er hielt es daher für seine Pflicht, so weit er es ohne Verleugnung seiner Ueberzeugung und ohne Nachtheil seines Gewissens konnte, nachzugeben, um einem höheren Interesse der Kirche zu dienen — und da ihm der Patriarch Johannes die Einstimmung in das über den Nestorius ausgesprochene Urtheil erließ, da er selbst mit dem dogmatischen Theile des Vergleichs schon früher seine Zufriedenheit bezeugt hatte; so konnte er jetzt mit gutem Gewissen die vorgeschriebenen Bedingungen eingehn [1]). Der Patriarch Johannes suchte nun durch Theodorets Vermittelung [2]) auch die übrigen syrischen Bischöfe zu gewinnen und Theodoret selbst wurde durch seinen Eifer für das Beste der Kirche und seine Freundschaft für seine alten in diesen Streit verwickelten Collegen bewogen, alle Mühe anzuwenden, um eine allgemeine Versöhnung und Vereinigung zu Stande zu bringen. Er machte seinen alten Freunden die dringendsten Vorstellungen, wie er z. B. an den Bischof Helladius von Tarsus schrieb [3]): „er möge doch nicht ohne Ursache die ihm anvertraute Heerde zu Grunde gehn lassen, es sei ja die reine Lehre gesichert und zur Theilnahme an der Ungerechtigkeit werde man von Keinem gezwungen. Der gerechte Richter werde sie nicht wegen fremden Unrechts strafen. Es sei Zeit, den Streitigkeiten ein Ende zu machen und die Kirchen wieder mit einander zu vereinigen.“ Aber vergeblich waren alle Vorstellun-

---

1) S. ep. 126. Theodoret. l. c. nebst andren Briefen desselben in jener Sammlung.

2) S. ep. 103.

3) ep. 138.

gen und Bitten bei den drei durch ihren festen Willen ausgezeichneten Männern, Meletius von Mopsuestia, Alexander von Hierapolis, Helladius von Tarsus, Männer, deren über alle Menschenfurcht erhabene glaubenskräftige Gesinnung im Widerstande gegen die despotische Willkür, der sich Alles beugte, auch bei ihrem beschränkten dogmatischen Eifer immer besondere Achtung verdient. Sie waren fest entschlossen dem Cyrill, unter keiner andren Bedingung, als wenn er den in den Anathematismen ausgesprochenen Lehrbegriff widerrufen und den Nestorius als katholischen Bischof anerkennen würde, die Kirchengemeinschaft zu bewilligen, alles andre Nachgeben hieß in ihren Augen mit Verleugnung der Wahrheit und Gutheißung des Unrechts den Frieden der Kirche erkaufen. Sie hielten es für ihre Pflicht, unter allen Kämpfen dem ihnen von Gott anvertrauten Hirtenberufe treu zu bleiben; aber sie glaubten sich auch gerechtfertigt, wenn sie, um ihre Ueberzeugung nicht zu verleugnen, der Herrschermacht wichen. Es waren Männer, welche ihr Amt während einer langen Reihe von Jahren mit so großer Uneigennützigkeit verwaltet hatten, daß sie, wenn sie ihre Stellen aufgeben und ihre Gemeinden verlassen mußten, nichts zu ihrer Reise und zu ihrem Lebensunterhalt mitnehmen konnten; sondern von der Liebe ihrer Freunde Alles sich darreichen lassen mußten [1]). Der Bischof Alexander antwortete seinem Freunde Theodoret auf dessen wiederholte Vorstellungen: „Ich beschwöre dich bei der heiligen Dreieinigkeit, nicht länger in mich zu

1) Wie der Bischof Alexander schreibt ep. 147: „ex his quae mihi direxerunt amici habeo ad animalium conductionem.“

dringen, denn ich hoffe auf den Gekreuzigten. Schon erwarte ich diejenigen, welche mich von hier vertreiben sollen, mit so großer Freude, daß wenn ich noch andres Gold außer den Kirchengeräthen hätte, ich ihnen dafür mehr Geschenke als für irgend eine frohe Bothschaft geben würde. Bemühe dich also nicht ferner, sondern bete nur für mich."

Da Theodoret auf diese Weise nichts ausrichten konnte, so wandte er sich endlich selbst an den Mann, für dessen Unschuld jene gemeinsamen Freunde ja besonders eiferten, den Nestorius, und er bat ihn selbst, dem Bischof Alexander vorzustellen, wie sehr er gegen das Gesetz der Liebe fehle, indem er nur auf das was für ihn selbst, nicht auf das was für viele Andre das Beste sei, Rücksicht nehme, daß er auch, wenn es so wäre, kein Bedenken tragen müßte, eine kleine Sünde zu begehn, um Viele von der Sünde zu retten und zum Heil zu führen [1]. Von der einen Seite zeigt sich hier bei den Gemäßigten die subjektive, die Mittel durch den Zweck rechtfertigende Willkür der Sittenlehre, welche wir bei den Orientalen häufig bemerken, von der andren bei den Eiferern die ethische Strenge, welche den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, nicht gelten lassen wollte. Da Theodoret auch auf diesem Wege seinen Zweck nicht erreichte, bat er auf eine rührende Weise den Patriarchen Johannes doch gegen den ehrwürdigen Mann keine Gewalt anwenden zu lassen, „die Zeit werde ihn schon erweichen, und wenn dies auch nicht geschehe, so könne dies doch nichts schaden, denn dessen Lehre stimme mit dem Kir-

1) ep. 148. pusillum delinquat, ut a multo delicto caeteros liberet.

chenglauben überein, und er selbst werde in Frieden seinen Würkungskreis fortsetzen, keine Unruhen zu erregen suchen. Der Patriarch Johannes werde sich sehr verhaßt machen, wenn er gegen den ehrwürdigen Greis, von dem er selbst früherhin gesagt, daß ihn Alle tragen müßten, etwas unternehme, hingegen wenn er ihm verzeihe, sich allgemeine Achtung und Liebe erwerben [1])." Aber diese Vorstellungen machten auf den Patriarchen, der um jeden Preis den kirchlichen Gehorsam erzwingen und die kirchliche Einheit wieder herstellen wollte, gar keinen Eindruck. Der fromme Greis wurde der ganz an ihm hangenden Gemeinde entrissen, dies veranlaßte eine allgemeine Trauer in der Stadt, die Kirchen wurden verschlossen, und man mußte sie mit Gewalt wieder öffnen. Es ertönten von allen Seiten laute Klagen und Schmähungen gegen diejenigen, welche der Gemeinde ihren alten geistlichen Vater entreißen wollten. Jung und Alt, Frauen und Männer vereinigten sich, den kaiserlichen Statthalter in den ostasiatischen Provinzen, den Comes Orientis und den Patriarchen Johannes zu bitten, daß man ihren alten Bischof seine noch übrigen wenigen Tage ruhig in ihrer Mitte beschließen lassen möge, ohne ihn könnten sie nicht leben [2]). Der Patriarch Johannes ließ sich aber auch durch solche Vorstellungen nicht erweichen. Er ertheilte der Gemeinde zu Hierapolis eine Antwort in kaltem, hochmüthigem Amtston. In derselben erklärte er ihnen, daß ihr Bischof Alles, was er leide, nur seinem starren Eigensinn zuzuschreiben habe, er machte es

---

1) ep. 150.

2) S. den Bericht des Richters der secunda Euphratesia ep. 163.

ihm zum besonderen Verbrechen, daß er sich in keine Unterhandlungen mit den Männern einlassen gewollt, durch deren Gebet die Welt erhalten werde (den Bischöfen) [1]). Doch fügte er hinzu, daß wenn Alexander von seinem bisherigen Hochmuth abstehe und sich bessere, er mit Freuden denselben ihnen wieder zurücksenden werde.

Ein ähnliches Schicksal traf den Bischof Meletius von Mopsuestia. Der Comes Titus hatte auch ihn aufgefordert, dem kaiserlichen Befehl sich freiwillig zu unterwerfen, er hielt ihm die allgemeine Uebereinstimmung der ganzen christlichen Welt entgegen, das gewöhnliche Argument der herrschenden Partheien; da Gott wolle, daß alle Menschen selig würden, so lasse es sich doch nicht denken, daß das Urtheil eines Einzelnen gegen die Uebereinstimmung Aller gelten sollte. Meletius gab ihm darauf eine würdige Antwort: „er habe zwar Recht — schrieb er ihm — in demjenigen, was er von dem göttlichen Willen sage; aber es zeige sich, daß der menschliche Wille nicht immer dem göttlichen entspreche; denn Gott habe die mit einer vernünftigen Seele begabten Menschen Herren ihres Willens sein lassen. Und daher hätten, wie die Geschichte des alten und des neuen Testaments zeige, oft wenige von der rechten Gesinnung in Beziehung auf Gott beseelte Menschen gegen die Menge die Wahrheit vertheidigt. So werde Gott auch jetzt die Wenigen nicht verwerfen, welche mit ganzer Liebe ihm anhingen und deshalb von einer gegen sie verschworenen Menge Schmach, Verfolgung und Verbannung zu erleiden hätten." „Und verzeiht mir — schrieb er ihm

---

1) Quorum precibus mundus ipse salvatur.

— ich bitte euch, daß ich mein Gewissen nicht zu täuschen vermag. Sobald ich den vom Kaiser selbst unterzeichneten Befehl gesehn habe, so werde ich, wie bisher Gott preisend, augenblicklich wie ich stehe und gehe, die Kirche verlassen. Ich bin durch Gottes Gnade bereit, nicht allein von der Kirche zu weichen; sondern auch lieber zehn tausend mal zu sterben, als mein Gewissen in Beziehung auf den Herrn Christus zu verletzen." Da nun der kaiserliche Befehl vollzogen und ein andrer Bischof, den der Patriarch Johannes der Gemeinde aufdringen wollte, statt des Meletius eingesetzt wurde; so bezeugte die ganze Gemeinde ihre Trauer und Theilnahme. Alle wollten nur den Meletius zum Bischof haben und keinen Andren anerkennen. Diese Bewegungen gaben dem Patriarchen Johannes Veranlassung, den Meletius als einen Uebertreter der kaiserlichen Gesetze und einen Ruhestörer zu Constantinopel anzuklagen, und auf dessen Verbannung aus der ganzen Provinz Cilicien anzutragen. Er wurde nach Melitene in Armenien verbannt, und er ergab sich ruhig in das Loos, welches er als ein nach höherer Fügung über ihn verhängtes aus der Hand des Gottes, für dessen Sache er zu kämpfen glaubte, annahm.

Wir wollen jetzt für einen Augenblick von der weiteren Entwickelung dieser Begebenheiten absehn, um auf die letzten Schicksale des frommen Mannes, welcher unverdienter Weise ein Gegenstand des Abscheus für viele seiner Zeitgenossen und der Nachwelt wurde, des Nestorius selbst, einen Blick zu werfen. Wie aus dem bisher Erzählten hervorgeht, hatten ja auch die alten Freunde des Nestorius, obgleich sie derselben dogmatischen Schule mit ihm ange-

hörten, aus Ursachen der Politik sich denjenigen angeschlossen, welche das Verdammungsurtheil über ihn ausgesprochen — und am Ende mußten sie, um diesen Schritt vor ihrem Gewissen zu rechtfertigen, sich selbst überreden, daß Nestorius eine gefährliche Irrlehre vorgetragen. Der Eifer aber für eine solche Ueberzeugung, welche nur aus der Selbstüberredung hervorgegangen, pflegt gewöhnlich desto mehr zur Heftigkeit und Gewaltthätigkeit geneigt zu sein. Keine Stimme von bedeutendem Einflusse sprach öffentlich und laut für den Nestorius, der am kaiserlichen Hofe immer verhaßter geworden, den Mann, welchen der Kaiser Theodosius in seinen Edikten mit einem Arius, Porphyrius, einem Simon Magus verglichen hatte. Ein Theodoret und die mit ihm Gleichgesinnten mußten ja zufrieden damit sein, daß ihnen selbst nur die Unterzeichnung des über den Nestorius ausgesprochenen Verdammungsurtheils erlassen wurde. Die Feinde des Nestorius aber hörten nicht auf, ihn zu verfolgen, indem sie ihm die ehrenvolle Ruhe, welche er in seinem Kloster gefunden, die Theilnahme, welche ihm noch hin und wieder begegnete, mißgönnten, und indem sie den Einfluß, welchen er in seinem kleinen Würkungskreise und von dort aus noch in einem weiteren Kreise ausüben konnte, fürchteten. Der römische Bischof Cölestinus hatte schon durch einen Brief v. J. 432 den Kaiser Theodosius dazu aufgefordert, daß er den durch den Urtheilsspruch aller Priester verdammten, bei seiner gotteslästerlichen Lehre beharrenden [1]) von aller Gesellschaft entfernen möge, damit er außer Stand gesetzt

1) In praedicatione sacrilega perdurantem.

werde, Andre zu verführen [1]). Aber doch brachte diese Aufforderung noch nicht die beabsichtigte Würkung hervor. Nestorius genoß vier Jahre aller Ruhe und Achtung in seinem Kloster, dem Kloster des Euprepius, welches vor den Thoren von Antiochia lag, nur zwei Stadien von der Stadt entfernt. Da nun aber Johannes und Cyrillus von Alexandria es sich zum Ziel setzten, das über ihn ausgesprochene Urtheil zur allgemeinen Anerkennung zu bringen; so mußte es ihnen sehr lästig sein, ihn an einem solchen Aufenthaltsorte zu wissen, welcher dem Verkehr mit der ganzen syrischen Kirche so günstig war. Solcher Einfluß bewürkte, daß Nestorius im J. 435 der Ruhe seines Klosters entrissen und zum Exil verurtheilt wurde. Durch das erste Edikt war die Stadt Petra in Arabien zu seinem Verbannungsorte bestimmt worden [2]). Aber dieses Edikt wurde nicht so vollzogen. Vielleicht war es eine Milderung der Strafe, daß er statt dessen nach einer der Oasen Egyptens, vielleicht der großen, exilirt wurde [3]). Als Horden der Libyschen Barbaren, welche unter dem Namen der Blemmyer bekannt waren, mit Feuer und Schwerdt diese Gegend verwüsteten, wurde Nestorius ihr Gefangner. Sie hatten Mitleid mit ihm, sie gaben ihm nebst Andren die Freiheit und sie warnten ihn selbst, daß er jenen Aufenthaltsort verlassen möge, weil bald andre Horden ihnen nachfolgen würden. Nestorius begab sich nun nach der Stadt Panopolis in Egypten,

---

1) Ut facultatem aliquos perdendi non habeat.

2) Das kaiserliche Edikt bei Harduin. Concil. l. c. 1669.

3) Als Sokrates das siebte Buch seiner Kirchengeschichte schrieb, befand er sich noch daselbst. S. Socrat. hist. eccles. VII. 34.

und er schrieb von dort aus an den Präfekten der Thebais. Er meldete ihm, daß er nicht habe entfliehen wollen, um nicht zu Verläumdungen Anlaß zu geben; er erwarte, was nach den Gesetzen über ihn werde bestimmt werden. Er bat ihn aber zugleich, ihn nicht den Machinationen schlechter Menschen preis zu geben, damit man nicht in allen Geschlechtern darüber klagen möge, daß es besser sei, Gefangener der Barbaren zu werden, als zu dem römischen Kaiserthron seine Zuflucht zu nehmen [1]). Aber diese Vorstellungen würkten nichts, vielleicht war der Präfekt das Werkzeug des egyptischen Fanatismus und blinden Kätzerhasses. Der Greis, dessen leibliche Kräfte schon durch das Alter und durch so vieles Unglück geschwächt worden, wurde auf Befehl des Statthalters unbarmherziger Weise von einer Soldatenwache aus den Hülfstruppen der Barbaren bis an die Gränzen von Egypten herumgeschleppt, von einem Ort zum andren. Er schrieb daher an den Statthalter einen zweiten Brief, welcher, nach dem durch den Kirchengeschichtschreiber Evagrius uns aufbewahrten Bruchstück zu urtheilen, wie jener erstere, mit Würde und Ruhe abgefaßt war, obgleich das Herz eines Evagrius durch die Macht des dogmatischen Fanatismus so sehr verhärtet war, daß er dies nicht zu empfinden vermogte; sondern in den Aeußerungen des auch durch alles Unglück nicht zur Knechtschaft gebeugten, würdevollen Sinnes nur Aeußerungen des

---

1) Die Worte des Nestorius aus dem durch Evagrius in seiner Kirchengeschichte I, 7. aufbewahrten Bruchstück seines Briefes: *ἱνα μη πασαις ἐκ τουτου γενεαις τραγῳδῆται κρειττον, εἰναι βαρβαρων αἰχμαλωτον ἢ προσφυγα βασιλειας ῥωμαικης.*

Hochmuths und der Widerspenstigkeit sah [1]). Nachdem Nestorius den Statthalter aufgefordert, ihm endlich nach so vielem Herumschleppen Ruhe zu gönnen und die Sache an den Kaiser zu berichten, schloß er mit den Worten: „So rathe ich euch, wie ein Vater seinem Sohne. Wenn ihr aber diese Worte, wie meine ersten mit Unwillen aufnehmt; so thut, was euch wohlgefällt, wenn anders keine Vernunftgründe mehr als das Wohlgefallen bei euch vermögen.“ Unter den Leiden seiner Verbannung hatte Nestorius die Seelenruhe, um eine Geschichte seiner Streitigkeiten und seiner daraus hervorgegangenen Schicksale, insbesondre zu seiner Rechtfertigung gegen die ihm von Freunden und Feinden gemachten Vorwürfe zu schreiben, welches Buch er die Darstellung seiner Tragödie genannt zu haben scheint [2]).

---

1) Ὁ μηδε ἐξ ὧν πεπονθε σωφρονησας.

2) S. die Anführungen aus demselben bei Evagrius l. I. c. 7. und in dem sogenannten von Lupus herausgegebenen Synodicon c. VI. Lupi opera T. VII. f. 26. Daß das Buch den Namen der Tragödie führt, berichtet Ebedjesu, der nestorianische Metropolit aus dem vierzehnten Jahrhundert, in seinem Verzeichnisse der syrischen Kirchenschriftsteller in Assemani bibliotheca orientalis T. III. P I. f. 36. Dies Werk des Nestorius ist leider nicht auf uns gekommen, wenn es sich nicht noch in syrischer Uebersetzung irgendwo findet. Aber der schon erwähnte Freund des Nestorius, Irenäus, der ihn als Comes nach Ephesus begleitet hatte, durch seine Freundschaft für Nestorius bei dem Kaiser in Ungnade fiel, eine Zeit lang im Exil lebte, dann von seinen Freunden zum Bischof von Tyrus ordinirt, durch einen Befehl des Kaisers aber wieder entsetzt wurde, dieser Irenäus verfaßte voll enthusiastischen Eifers für die Sache des Nestorius ein Werk über die von demselben erlittenen Verfolgungen und die Kirchengeschichte seiner Zeit, welches gleichfalls den Titel der Tragödie erhielt. In diesem

Er scheint in diesem Werk mit einem freilich wohl leicht entschuldbaren heftigen Unwillen die Machinationen Cyrills bloß gestellt, milder über Andre, die nach seiner Meinung nur durch Cyrill getäuscht worden, sich erklärt zu haben [1]).

Von der Art aber, wie Nestorius sein Leben endete, sind uns keine sicheren und bestimmten Nachrichten überliefert worden. Die Geschichtschreiber der Kirche dieser Zeit, welche

---

Werke benutzte er jene von seinem Freunde Nestorius verfaßte Geschichte und er führte Manches aus derselben an. Leider ist nun zwar auch diese Tragödie des Irenäus nicht auf uns gekommen. Aber ein ungenannter wahrscheinlich nordafrikanischer Schriftsteller unter dem Kaiser Justinian, oder bald nach dessen Zeit, stellte auf Veranlassung der Streitigkeiten über die drei Capitel, von denen wir unten reden werden, reichhaltige Auszüge aus dessen Werk mit andren auf diese Streitigkeiten sich beziehenden wichtigen Urkunden, welche er zu Constantinopel aufgefunden, zusammen in jenem von Lupus aus einer Handschrift der Abtei zu Monte Cassino zuerst herausgegebenen Synodicon, ein andrer Abdruck nach der Handschrift in Mansi Concil. T. V

1) Den Cölestin, als ungelehrten römischen Bischof, entschuldigte er mit seinem Mangel an genauer dogmatischer Einsicht (simpliciorem, quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare) und damit, daß er sich durch die verstümmelnden Anführungen Cyrills habe täuschen lassen Nestorius erkannte hier übrigens an, daß er zuerst auf die Versammlung der Synode zu Ephesus angetragen, was ihm aber auch wohl von Freunden zum Vorwurf gemacht wurde. Gegen die Beschuldigung, daß er Christus zu einem bloßen Menschen gemacht, beruft er sich darauf, daß er ja gleich nach seiner Ordination ein neues Gesetz gegen diejenigen, welche solches behaupteten, wie gegen andre Häretiker veranlaßt habe. Nestorius selbst also giebt sich hier als den Urheber des strengen Gesetzes gegen die Häretiker zu erkennen, welches grade in dem Jahre, in welchem er die Patriarchenwürde antrat, im J. 428 erschien und in dem Codex. Theodosian. l. 16. Tit. V l. 65. zu finden ist.

alles Unglück des verfolgten Mannes als göttliches Gericht über den Gotteslästerer darstellen, geben uns hier rhetorische Uebertreibungen statt einfacher und zuverlässiger Geschichte [1]).

Von der Person des Nestorius kehren wir nun wieder zurück zur Entwickelung der aus den nestorianischen Streitigkeiten hervorgegangenen Folgen.

Theodoret und seine Freunde hatten zwar, wie wir oben bemerkten, den alexandrinischen Friedensvergleich nur mit solchen Einschränkungen angenommen, wodurch ihr Gewissen dabei sicher gestellt wurde; aber es war leicht vorauszusehn, daß man nicht lange diese Vergünstigung ihnen gönnen, bald dies nur für eine Ausflucht erklären werde, welche sie sich offen gelassen, um dem Nestorianismus nicht entsagen zu müssen. Die neuen härteren Maßregeln gegen alle Anhänger des Nestorius und alle sogenannten Nestorianer konnten leicht dazu den Weg bahnen.

Im J. 435 erschienen neue Gesetze, durch welche verordnet wurde, daß die Nestorianer in's künftige Simonianer genannt, alle Schriften des Nestorius verbrannt, diejenigen, welche sie abschreiben, bei sich bewahren, lesen würden, auf das Strengste bestraft, alle Bischöfe, welche die Lehren des Nestorius zu vertheidigen wagten, entsetzt werden sollten. Alle gottesdienstlichen Versammlungen der Nestorianer wurden auf das Schärfste untersagt. Der Tribunus Aristolaos wurde zum zweiten mal nach dem antiochenischen

---

1) Evagrius führt Worte eines Geschichtschreibers an, welcher sagt, daß Nestorius, nachdem seine Zunge, ohne Zweifel zur Strafe seiner Lästerungen, von Würmern zernagt worden, zu den größeren ewigen Strafen übergegangen sei.

Kirchensprengel gesandt, um für die Vollziehung dieser Gesetze zu sorgen und die Verdammung des Nestorius und seiner Lehren überall durchzusetzen [1]). Manche Bischöfe, welche bisher nur unter der bemerkten Beschränkung dem Friedensvergleich beigetreten waren, unterwarfen sich diesen neuen Verordnungen. Andre aber wie Theodoret blieben standhaft bei ihren früheren Erklärungen, und Cyrill klagte sie deshalb als solche, welche nur auf eine täuschende Weise den Friedensvergleich angenommen hätten, als geheime Nestorianer bei dem Patriarchen Johannes und dem Tribunus Aristolaos an [2]). Ueberhaupt machte Cyrill schon Vorbereitungen dazu, nach und nach unter dem Namen des Nestorianismus alles, was seinem Lehrbegriff entgegen war, zu verdammen, wenn gleich er mit diesem Plan noch nicht offen hervortrat. Schon sprach er gegen diejenigen, welche nur zum Schein die Lehren des Nestorius verdammten, ohne sich würklich von denselben loszusagen, der Nestorianismus bestehe nicht allein darin, wie Einige vorgäben, daß man die Maria nicht θεοτοκος nennen wolle [3]).

Sodann war ja das, was man Nestorianismus nannte, im Wesentlichen nichts andres als die Lehre des Diodorus von Tarsus und des Theodorus von Mopsuestia, die Vertheidiger des Nestorius und seiner Lehre rühm-

1) Cyrill. ep. 166. an den Aristolaos, decretum, per quod praecipitur, ut universi episcopi orientis anathematizarent impium Nestorium et omnes ejus contra Christum blasphemias dicere Simonianam seu Nestorianam haeresin. und ep. 179. an denselben.

2) Cyrill ep. 180.

3) S. ep. 179. an Aristolaos und ep. 167. an Johannes.

rühmten sich nicht ohne Grund, Schüler des großen Theodorus zu sein [1]). Indem daher die cyrillische Parthei die gänzliche Unterdrückung des Nestorianismus sich zum Ziel setzte, glaubte sie ihren Zweck nur dann vollständig erreicht zu haben, wenn man zugleich die Lehre des Diodorus und Theodorus, als die eigentliche Quelle des Nestorianismus, verdammte. Es erschien dem Cyrill mit Recht als ein Widerspruch, die Lehren des Nestorius zu verdammen und die Lehre eines Theodorus, der dasselbe oft noch weit härter vorgetragen, zu vertheidigen, er sah in der Verehrung jener beiden syrischen Kirchenlehrer nur einen Vorwand, um den bloß dem Namen nach verdammten Nestorianismus noch immerfort vertheidigen zu können [2]). Aber es war das Allerschwerste, die syrischen Geistlichen, welche von Jugend auf gewohnt waren, jene Männer als Väter und Lehrer ihrer Kirche mit großer Ehrfurcht zu nennen, zur Gutheißung eines öffentlich über dieselben ausgesprochenen Verdammungsurtheils zu bewegen. Zwar machten die Partheigänger Cyrills unter den syrischen Mönchen und Geistlichen und ein mit ihm verbundener Bischof Rabulas von Edessa Versuche, ein solches Verdammungsurtheil durchzusetzen; aber der allgemeine und heftige Widerstand, welchen sie fanden, bewies, wie unausführbar damals noch

1) S. z. B. die Worte des Bischofs Meletius ep. 152. opp. Theodoret. T. V p. 832. fidem apostolicam et a patribus traditam, quam a magno Theodoro accepimus.

2) S. den Brief des Cyrill an den Bischof Akacius von Melitene opp. T. V P. II. f. 197., wo er von den Orientalen sagt: *ὑποπλαττομενοι γαρ τα Νεϛοριου μισειν, ἑτερῳ παλιν αὐτα συγκροτουσι τροπῳ, τα Θεοδωρου θαυμαζοντες, καιτοι την ἰσην, μαλλον δε χειρονα νοσουντα δυσσεβειαν.*

ein solches Vorhaben in der syrischen Kirche im Ganzen war, und der dadurch hervorgerufene Gegensatz trug dazu bei, daß sich von der syrischen Kirche aus in Persien eine unabhängige nestorianische Kirchenparthei bildete, von deren Entstehung wir nachher in einem besonderen Anhange reden werden.

Ein Abt Maximus, der zu den heftigsten Eiferern gegen den Nestorianismus gehörte, erregte durch einen Antrag dieser Art in den syrischen Kirchen den größten Unwillen selbst unter den Laien, bei welchen der Name jener Männer in dem Andenken der größten Verehrung stand. Es ertönte aus der Mitte der Gemeinden der Ruf: es lebe der Glaube des Theodorus, wir glauben, was Theodorus glaubte — und in der antiochenischen Kirche warf man mit Steinen nach jenem Abte [1]). Die cyrillische Parthei machte noch einen Versuch, durch den Kaiser und den Patriarchen Proklus die Verdammung jener syrischen Kirchenlehrer zu erzwingen, wie schon Cyrillus selbst, als er dem Kaiser seine dem Nestorianismus entgegengesetzte Erklärung des nicenischen Symbols zugeschickt, ihn wenigstens auf mittelbare Weise dazu aufgefordert hatte, indem er in seinem Begleitungsschreiben in den härtesten Ausdrücken Diodor und Theodor als die Väter der Lästerungen des Nestorius darstellte, und indem er erklärte, daß unter ihrem Namen der Nestorianismus erneuert werde [2]). Aber der Patriarch Proklus war doch zu be-

1) S. Cyrills Brief an den Bischof Akacius von Melitene p. 197.

2) S. diesen Brief Cyrills opp. Theodoret. T. V p. 854.

sonnen und zu sehr Freund des Friedens [1]), um den Leidenschaften der Eiferer und der Herrschsucht Cyrills zu Gefallen die Kirche in neue heftige Stürme hineinwerfen zu wollen, deren Folgen man gar nicht berechnen konnte, und welche sich leichter erregen als beschwichtigen ließen. Noch zeitig genug suchte er die schon aufkeimenden heftigen Bewegungen zu dämpfen.

Da auf Veranlassung jener Streitigkeiten die armenische Kirche ihn um sein Urtheil befragt hatte, richtete er an dieselbe eine dogmatische Erklärung, welche in der griechischen Kirche großes Ansehn erlangte [2]). Er verband damit gewisse Anathematismen über manche dem Nestorianismus verwandte Sätze, welche aus den Schriften des Theodorus gezogen worden sein sollten, bei welchen er aber weislich die namentliche Erwähnung des Urhebers unterlassen hatte. Doch die Abgesandten, welche diese Schreiben des Patriarchen der syrischen Kirche überbrachten, Einer von welchen jener Eiferer Maximus war, hatten nicht gleiche Vorsicht. Im Gegentheil war ihnen willkommen die Gelegenheit, unter der Autorität des Patriarchen der Residenz zur Verdammung der Lehrsätze des Theodorus auffordern zu können, und sie erlaubten sich daher, jene Sätze mit dem Namen des Theodorus zu bezeichnen. Da die Sätze nun unter diesem Namen erschienen, wurde der Antrag auf Unterzeichnung dieser Verdammungsformeln in dem syrischen Kirchensprengel mit dem heftigsten Unwillen aufgenommen. Der Patriarch Johannes von Antiochia schrieb

---

1) S. Socrat. hist. eccles. VII. c. 41.

2) Procli Tomus ad Armenos.

an Cyrill, daß die Bischöfe dieser Gegend sich lieber wollten verbrennen lassen, als in die Verdammung des Theodorus zu willigen [1]). Die zu Antiochia versammelten Bischöfe des antiochenischen Patriarchats erließen die nachdrücklichsten Briefe sowohl an den Kaiser als an die Patriarchen Proklus und Cyrill. Sie erklärten hier, daß sie sich unmöglich dazu verstehen könnten, um solcher aus dem Zusammenhang gerissenen, einzelnen Sätze willen, wie man leicht auch aus den Schriften der verehrtesten alten Kirchenlehrer nach ähnlichem Verfahren solche anstößig scheinende Sätze ausziehen könne, einen so großen Kirchenlehrer, der für die Vertheidigung der reinen Lehre gegen mannichfache Irrlehren so viel gekämpft habe, nach seinem Tode zu verdammen. Wenn sie sich aber auch dazu entschließen könnten, so würden sie bei ihren Gemeinden, welche schon jetzt durch diese Anträge empört worden wären, den heftigsten Widerstand finden [2]). In ihrem Briefe an den Kaiser sprechen sie sich mit gerechtem Unwillen dagegen aus, daß man solche Männer, welche im Dienste der Kirche auf die beste Weise ihr Leben geendet hätten, nach ihrem Tode verdammen wolle. Demnach würde kein Kirchenlehrer sicher sein; denn da alle Menschen seien, sei es unmöglich, daß sie dem Tadel derjenigen, welche Schlechtes an ihnen aufsuchten, sollten entgehn können; denn sogar die Aussprüche

1) S. den Brief des Cyrill an den Patriarchen Proklus opp. l. c. f. 200.

2) S. das Bruchstück dieses Schreibens an den Patriarchen Proklus in Facund. Hermianens. defensio trium capitulorum. L. VIII. im Anfang, opp. Sirmond. T. II. ed. Venet. f. 460., und alles, was uns von den Verhandlungen dieses antiochenischen Concils geblieben ist, in Mansi. concil. T. V. f. 1182.

der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weise von den Irrlehrern verdreht [1]). Proklus schrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinschaft der Kirche Verstorbenen verdammen zu wollen. Er machte seinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß sie die ihnen gegebene Vollmacht überschritten, er gebot ihnen, nichts ohne Einverständniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und Alles mögliche zur Beschwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiser selbst erließ eine Sacra an die zu Antiochia versammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu stören unternommen worden, untersagte [2]). Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturm zu weichen. Er selbst erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehn müsse, da es nicht so wichtig sei, was man dadurch erreichen wolle, denn indem die Lästerungen des Nestorius verdammt worden, seien schon dadurch auch Theodors verwandte Lästerungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Lästerungen des Nestorius oder das, was er selbst geschrieben, vertheidigen wollte, so würde auch seine eigene Person die Verdammung treffen. Da er aber schon zu Gott gegangen [3]), so sei es hinlänglich, wenn man sich

1) Fac. Herm. l. c. L. VIII. c. 3.

2) Die sacra bei Facundus. l. c. L. VIII. c. 3.

3) ἐπει δε ἀπεδημησε προς θεον. Merkwürdig ist dieser Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Nestorius geradezu zur Hölle verdammte.

begnüge, das Falsche, was sich in seinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen [1]).

Doch wenn gleich er einsehn mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors sich unter diesen Umständen auf keine Weise erzwingen ließ; so konnte doch sein polemischer Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur einen Christus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werk er ihn beschuldigte, Manches, was von der äußersten Gottlosigkeit sei, geschrieben, die wahre Gottheit Christi geleugnet, die Christen zu Anbetern eines Menschen gemacht zu haben [2]). Nach solchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der syrischen Kirche konnten natürlich die syrischen Kirchenlehrer nicht schweigen. Theodoret fühlte sich gedrungen, das Andenken seines Lehrers gegen diese Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchstücken dieses Werks schließen kann [3]), überließ er sich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Consequenzmacherei wie sein Gegner.

So mußte dieser neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwischen der alexandrinischen und der syrischen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch schon wieder mit dem Plan neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte

---

1) S. opp. Cyrill. f. 200.

2) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumenischen Concils zu Constantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 107.

3) Welche uns in lateinischer Uebersetzung aufbewahrt sind in der Collat. V. des II. oecum. Concil. Constantinop. Harduin. Concil. T. III. f. 107

syrische Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe seine Absichten durchzusetzen [1]), als durch seinen Tod

1) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in seinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod: ep. 180. in opp. Theodoret. „Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem." Doch dieser Brief wird von Vielen nach Tillemont. not. 80. zu seinem Leben Cyrills, T. 14. mémoires, für unächt gehalten; aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben scheinen, von denen auch manche nur von dem katholischen Standpunkt Tillemonts so viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von dessen Tode auf eine solche Weise spricht, dies kann demjenigen, welcher den Cyrill und dessen Verhältniß zu Theodoret unbefangen betrachtet, nicht so auffallend erscheinen. Der Scherz über Cyrills Ueberfahrt nach der Unterwelt ist auch dem Theodoret nicht so hoch anzurechnen, wenn er auf Lucians Todtengespräche anspielend sagt: laetificavit quidem superstites illius discessio, contristavit vero forsitan mortuos, et timor est, ne praegravati ejus conversatione, iterum ad nos remittant, vel illos effugiat, qui eum abducunt. Deshalb möge der Patriarch einen schweren Stein auf sein Grab legen lassen. In der Unterwelt sei von Cyrills neuen Lehren keine Gefahr zu befürchten, nicht nur die in der göttlichen Lehre wohl Unterrichteten; sondern auch ein Nimrod und Pharao würden sich gegen ihn auflehnen und ihn steinigen.

Wer unter dem Namen Theodorets einen Brief untergeschoben hätte, würde ihn schwerlich auf eine so scherzende und den Heiden nachgebildete Weise haben reden lassen, eher würde er ihm ernste Fluchformeln in alttestamentlicher Sprache in den Mund gelegt haben. Eine solche Anspielung auf Lucians Todtengespräche trägt eher das Gepräge des mit dem Studium der Alten wohl vertrauten Theodoret. Wie in diesem Scherz sich doch keine Bitterkeit und Rachsucht zu erkennen giebt, so zeigt sich in dem Schlusse des Briefs der Geist der christlichen Liebe, welcher den Theodoret be-

im Jahre 444 die Kirche aus dieser drohenden Gefahr gerettet wurde.

---

seelte, und den ein Solcher, welcher aus dogmatischem Interesse einen Brief dieser Art untergeschoben hätte, schwerlich so nachgebildet haben würde. Nachdem er nämlich gesagt, wie seine Freude getrübt werde durch den Gedanken, daß Cyrill noch zuletzt mit Bösem umgegangen sei, fügt er hinzu: „Möge es geschehen durch euer Gebet, daß er Barmherzigkeit und Vergebung erlange, und die unendliche Gnade Gottes seine Schlechtheit überwiege.“ Tillemont meint, daß die Vorwürfe, welche Theodoret in diesem Briefe der Glaubenslehre Cyrills macht, in Streit sein mit der Art, wie er sich über Cyrills dogmatische Erklärungen in jenem Friedensvergleich ausgesprochen; aber diese Aeußerungen Theodorets bezogen sich auch nur auf die Art, wie sich Cyrill in jenem Glaubensbekenntnisse ausgesprochen hatte. Aus den späteren Erklärungen Cyrills, aus dessen Werk gegen den Theodor mußte Theodoret wohl erkennen, daß mit der Glaubenslehre Cyrills in der That keine Veränderung vorgegangen war, und in seiner Widerlegungsschrift hatte er ja auch die Beschuldigung des Apollinarismus und ähnliche Anklagen gegen Cyrill erneuert. Die Art, wie Theodoret in seinem drei und achtzigsten Brief an Dioskur über sein Verhältniß zu Cyrill und insbesondre über solche Schriften desselben, welche jene dogmatische Differenz nicht betrafen, sich erklärt, steht auch mit den Aeußerungen dieses Briefes keineswegs in so grellem Widerspruche. Nur muß man dabei die Verschiedenheit der Verhältnisse berücksichtigen, daß jener Brief ein vertrauliches Schreiben an einen befreundeten Mann war, dieser ein für die Oeffentlichkeit bestimmtes, für eine bestimmte Absicht berechnetes Schreiben an den feindselig gesinnten Amtsnachfolger Cyrills, und man muß noch hinzunehmen, daß sich die Orientalen nach ihrer Theorie von der οἰκονομία Manches erlauben konnten, was nach den strengen Gesetzen der Wahrhaftigkeit nicht gut geheißen werden kann.

Wenn Theodoret aber in diesem Brief würklich von einem frühzeitigen Tode Cyrills redet, so konnte derselbe

Der Tod Cyrills konnte aber nur für den ersten Augenblick dazu dienen, die Wiederherstellung der Ruhe in

---

freilich von dem Zeitgenossen, der wissen mußte, daß Cyrill ein hohes Alter erreicht hatte, nicht herrühren. Aber die Leseart, nach welcher er dieses sagen würde, kann schon deshalb nicht die richtige sein, weil das dadurch Ausgesprochene mit dem Inhalt der Anfangsworte des Briefs in offenbarem Widerspruch stehn würde. Offenbar ist die Leseart des Codex Paris. die richtige illum vero miserum et ad; denn diesen Sinn erfordern die Anfangsworte, möge nun nachher statt sed auch et zu lesen oder das sed, welches als Bezeichnung des Gegensatzes doch wohl paßt, beizubehalten sein.

Endlich wäre es zwar ein Anachronismus, wenn dieser Brief an den Patriarchen Johannes von Antiochia gerichtet wäre; aber auch der ganze Inhalt des Briefs paßt am besten auf dessen Nachfolger Domnus, und es ist nur in der lateinischen Uebersetzung des Briefs, in der einzigen Quelle, durch welche uns derselbe erhalten worden, Concil. oecumen. V. Collat. V., eine Namensverwechselung vorgegangen.

Das Bruchstück aus einer Predigt, welche Theodoret nach dem Tode Cyrills zu Antiochia gehalten haben sollte, l. c. Harduin. III, 139. hat noch mehr äußerliche Gewähr der Aechtheit, da schon Marius Merkator dasselbe anführt, aber innere Merkmale könnten eher als bei jenem Briefe gegen die Aechtheit zu zeugen scheinen, denn es zeigt sich darin mehr der ältere, schroffere antiochenische Lehrbegriff, wie er von dem Theodorus ausgegangen war, als der gemilderte des Theodoret, wie er sich besonders nach den nestorianischen Streitigkeiten gebildet hatte. Und die Aeußerungen des Triumphs über den endlichen Sieg der reinen Lehre, die Aeußerungen der Freude über die nun erfolgte Vereinigung zwischen der syrischen und der egyptischen Kirche: „oriens et aegyptus sub uno jugo est,“ diese Aeußerungen scheinen den Aussichten, welche Theodoret nach Cyrills Tode haben konnte, den Besorgnissen, welche er selbst noch in jenem angeführten Briefe zeigt, nicht recht zu entsprechen. Aber von der andren Seite ist es auch wohl nicht grade wahrscheinlich, daß Einer, der die Geschichte der nächst-

der orientalischen Kirche zu befördern. Das, was während der bischöflichen Verwaltung Cyrills geschehn war, die Art, wie die Streitigkeiten beigelegt worden, enthielt doch von selbst den Keim neuer Unruhen, und diese zum heftigen Ausbruch zu bringen, trat in die Fußstapfen Cyrills sein Nachfolger, Dioskur, ein Mann von unbegrenzter Herrschsucht und leidenschaftlicher, stürmischer Gemüthsart, der sich leicht jedes Mittel erlaubte, um seine Absichten durchzusetzen, Bestechung, Hofränke und Gewaltthaten aller Art [1]). Dieser nahm den Plan wieder auf, welchen Cyrill nur nach den Umständen sich bequemend nie aus den Augen verloren hatte, den in den Anathematismen entwickelten Lehrbegriff von der Einen Natur des

---

folgenden Jahre vor Augen hatte, solche Worte dem Theodoret hätte zuschreiben sollen. Und den Uebertreibungen rhetorischer Polemik läßt sich Manches zu Gute halten.

1) Durch die Anklagen mancher seiner Geistlichen, welche er verfolgt hatte, auf dem Concil zu Chalcedon, s. Concil. Chalc. act. III. Harduin. III. f. 322., wird auf den Charakter Dioskurs von Seiten seiner Habsucht, seiner Veruntreuung der für die Kirchen und die Armen bestimmten Gelder, der Verfolgungen, welche er mit Hülfe der mächtigsten Männer des Hofes ausübte, wie von Seiten seiner unreinen Sitten, ein sehr nachtheiliges Licht geworfen. So soll er z. B. das Getraide, welches der Kaiser den Gemeinden des unfruchtbaren Libyens zu schenken pflegte, aufgesammelt, in Zeiten der Unfruchtbarkeit für theure Preise verkauft und das gewonnene Geld für sich behalten haben. Freilich darf man solchen Beschuldigungen gegen angesehene Bischöfe, die sich bei einer Parthei verhaßt gemacht hatten, in diesen Zeiten heftiger Leidenschaften nicht zu viel trauen; aber verglichen mit dem, was wir sonst von der Handlungsweise Dioskurs Sicheres wissen, könnten doch manche dieser Beschuldigungen glaublicher erscheinen.

Gottmenschen in der ganzen orientalischen Kirche zum herrschenden zu machen, und, wie Cyrill, wollte er gern der alexandrinischen Kirche, als einer wahrhaft apostolischen, von dem Markus gestifteten das höchste Ansehn im Orient verschaffen und besonders über das Patriarchat von Constantinopel, als ein bloß von weltlichen Gerechtsamen ausgehendes sie erheben [1]). Der die Umstände mehr berücksichtigenden Klugheit Cyrills ermangelnd, war er, wo er mit der Herrschermacht im Bund stand, zu gewaltthätigem, alle Form und alles Gesetz verletzenden Durchgreifen desto mehr geneigt. Er brauchte nun hier für's Erste nur weiter fortzuhandeln in dem System seines Vorgängers, alles was dem gemäßigten antiochenischen Lehrbegriffe entsprach, was von der Unterscheidung der beiden Naturen in concreto ausging oder darauf hinwies, als etwas Nestorianisches zu verkätzern. Daher mußten die syrischen Kirchen, in denen besonders Theodoret durch seine Gelehrsamkeit und durch seinen Eifer für die Vertheidigung dieses dogmatischen Systems hervorragte, das erste Ziel seiner Angriffe sein. Und hier fand er einen Anschließungspunkt in einer Parthei von Geistlichen und besonders Mönchen, welche einen bedeutenden Gegensatz gegen das herrschende System der syrischen Glaubenslehre bildeten, und

1) Theodoret sagt von ihm ep. 86. *ἀνω και κατω του μακαριου Μαρκου τον θρονον προβαλλεται.* Er machte es daher dem Theodoret zum Vorwurf, daß er einem von dem Patriarchen Proklus von Constantinopel erlassenen Synodalschreiben beitretend, den Primat der constantinopolitanischen Kirche im Orient anerkannt und dadurch die Gerechtsame sowohl der antiochenischen als der alexandrinischen Kirche verrathen habe. loc. cit.

welche schon mit Cyrill in enger Verbindung gestanden, welche schon von ihm als Kundschafter und Unruhestifter in der syrischen Kirche waren gebraucht worden. Ein Abt Barsumas stand an der Spitze dieser Parthei.

Sodann hatte er zu Constantinopel eine einflußreiche Parthei durch jene Aebte und Mönche, welche auch schon dem Cyrill als Werkzeuge gedient hatten, um den Sturz des Nestorius vorzubereiten. Es waren größtentheils der wissenschaftlichen Bildung ermangelnde Menschen, denen eben deshalb die Formeln des alexandrinischen Systems am meisten zusagen mußten, weil sie mehr von der Sprache des Gefühls als von der Sprache des Verstandes ausgingen, wie hingegen die antiochenische Unterscheidungstheorie einen an Sonderung der Begriffe gewöhnten und derselben bedürftigen Verstand voraussetzte, und ein solcher war bei ihnen nicht vorhanden. Manche dieser Leute hatten wohl auch dazu nicht genug theologische Bildung, um das alexandrinische System nach seinem ganzen Zusammenhange und seiner ganzen dialektischen Entwickelung gehörig auffassen zu können; aber die Richtung desselben, das Unaussprechliche, das Unerklärliche, das Unbegreifliche überall hervorzuheben, war auch die ihrige, und die Ausdrucksweisen, welche Ergebnisse jenes Systems waren, stimmten auch mit ihren Lieblingsausdrücken überein. „Wir halten uns an das, was die Schrift sagt“ — so pflegten diese Leute zu reden — „sie sagt: der Logos ist Fleisch geworden. Das heißt mehr als: er hat die menschliche Natur angenommen. Indem er Fleisch geworden, hat er sich doch nicht verwandelt. Er ist derselbe; aber das ist das unaussprechliche Wunder: auch alles Menschliche ist diesem

fleischgewordenen Gott beizulegen, Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten, es ist ein Körper Gottes. Das Wie kann keine Vernunft erklären. Die Art wie dies geschehn, ist Gott selbst allein bekannt. Wir müssen nicht mehr wissen wollen, als die Schrift sagt. Alle weiteren Untersuchungen und Erörterungen sind dem Glauben gefährlich." „Gott ist Alles möglich, Gott vollbringt Alles, wie er es will und auf die ihm allein bekannte Weise" — das war ihre stets wiederkehrende Antwort auf alle Bedenklichkeiten, welche man ihnen entgegenhielt [1]).

An der Spitze dieser Parthei unter den constantinopolitanischen Mönchen stand der Abt und Presbyter Eutyches, einer derjenigen, welche seit einer langen Reihe von Jahren in ihren Klöstern eingeschlossen lebten und dieselben nur einmal verlassen hatten, um ihre Stimme für das cyrillische Concil zu Ephesus und gegen Nestorius öffentlich erheben zu können. S. oben [2]).

Unter diesen Umständen konnte es nicht fehlen, daß die Streitigkeiten bald von Neuem wieder ausbrachen. Jene

---

1) Die Denkart und Methode dieser Leute stellt am anschaulichsten Theodoret in der Person des Eranistes besonders in dem ersten der drei Dialogen dieses Titels dar, übereinstimmend mit den Erklärungen des Abts Eutyches auf dem Concil zu Constantinopel.

2) Da nämlich Eutyches vor dem Concil zu Constantinopel persönlich zu erscheinen sich weigerte unter dem Vorwande, daß er seit Jahren sein Kloster nicht zu verlassen pflege; so hielt man ihm entgegen, was er unter den nestorianischen Streitigkeiten gethan: „εἰ γαρ τοτε Νεςοριου ἐναντιουμενου τῃ ἀληθειᾳ, ὑπερ ἀληθειας εἰςηλθε, ποσῳ μαλλον ὀφειλει νυν ὑπερ της ἀληθειας και ὑπερ ἑαυτου εἰςελθειν?" Concil. Chalcedonens. act. I. f. 150. Harduin. Concil. T. II.

Mönche zu Constantinopel hatten, wie wir schon bei den nestorianischen Streitigkeiten sahen, großen Einfluß bei dem Kaiser, sie standen mit den Gleichgesinnten unter den syrischen Mönchen in enger Verbindung, und durch die Berichte, welche diese ihnen erstatteten, wurde ihr Eifer gegen den erneuerten Nestorianismus noch mehr angereizt. So klagten sie laut über die erneuerte Irrlehre derjenigen, welche den Einen Christus in zwei Söhne Gottes zertheilten [1]).

Obgleich Theodoret den Frieden liebte und seinerseits Alles mögliche that, um auch mit dem Patriarchen Dioskur in gutem Einverständnisse zu bleiben [2]); so erlaubte ihm doch sein Eifer für die erkannte Wahrheit nicht, hier zu schweigen, denn er sah hier das Streben, solche Lehren zu verbreiten, durch welche die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens beeinträchtigt, die wahre Menschheit Christi verleugnet, dem Doketismus, Gnosticismus, Apollinarismus in der Auffassung der Lehre von der Person Christi Thor und Thür geöffnet werde. Allerdings war es eine Consequenzmacherei, wenn man in den rohen und übertriebenen Ausdrücken der ungebildeten constantinopolitanischen Eiferer alle solche häretische Richtungen finden wollte; aber wohl konnte man mit Recht befürchten, daß wenn solche sinnliche Ausdrucksformen die genauere dogmatische Terminologie einmal verdrängt haben würden, jene falschen Richtungen und Lehren sich leicht daran anschließen könnten. Und würklich mogten vielleicht Manche unter jenen Leuten aus Furcht, dem Menschlichen in dem Leben Christi zu viel zu-

---

1) S. z. B. Theodoret ep. 82. und ep. 101.

2) S. dessen ep. 60. an Dioskur.

zuschreiben, und aus Mangel an geistiger Bildung in die unentwickelte Lehrweise zurückfallen, welche, ehe die genaueren Bestimmungen durch Tertullian und Origenes veranlaßt worden, in der Kirche geherrscht hatte. Theodoret glaubte sich verpflichtet im J. 447 in einem besondern Buche den ganzen eutychianisch-egyptischen Lehrtypus zu bekämpfen, und im Gegensatz gegen denselben die gemilderte antiochenische Lehrform von Einem in zweien nach ihrer Eigenthümlichkeit immer zu unterscheidenden, ohne Vermischung und Verwandlung zur persönlichen Einheit mit einander vereinigten Naturen bestehenden Christus zu entwickeln und zu vertheidigen [1]). Theodoret zeigte hier, daß er sich in die Denkweise des Eutychianers [2]), welchen er unter dem Namen des Bettlers (ἐρανιστης) redend einführt, wohl hineinversetzen konnte, und daß er diese selbst von den aus der consequenten Durchführung derselben fließenden Folgerungen wohl zu unterscheiden wußte. Ab-

1) Sein Werk unter dem Titel ἐρανιστης oder πολυμορφος, der Bettler oder der Vielgestaltige, weil er nämlich diese neue Häresie beschuldigte, aus verschiedenen alten Irrlehren so viel zusammen zu betteln, daß eine an viele der älteren Häresieen anstreifende neue daraus werde. Dies Werk ist in drei Dialogen abgetheilt, in dem ersten, daher ἀτρεπτος bezeichnet, handelt er von der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens, in dem zweiten, ἀσυγχυτος, von der Unvermischtheit beider Naturen, in dem dritten, ἀπαθης, von der Unleidensfähigkeit der göttlichen Natur.

2) Wir gebrauchen diese Benennung nur der Kürze wegen die Sache mit einem Worte zu bezeichnen, obgleich dadurch dem Eutyches eine ihm nicht gebührende Ehre beigelegt wird, als ob von ihm eine neue eigenthümliche dogmatische Richtung ausgegangen wäre.

sichtlich führte er in diesem Werk gegen seine Widersacher nur lauter solche Autoritäten an, welche von ihnen selbst anerkannt wurden, wie sogar Stellen eines Cyrill von Alexandria, und er enthielt sich der Anführung solcher Kirchenlehrer, welche der Gegenparthei verdächtig waren, so viel sie auch ihm selbst galten, wie des Diodor und Theodor. Die Mäßigung, welche Theodoret hier bewies, zog ihm sogar von manchen Eiferern seiner Parthei Vorwürfe zu [1]). Aber durch diese Mäßigung konnte doch die ganze Parthei derjenigen, welche für die Lehre von der Einen Natur in Christo eiferten, keineswegs günstig gestimmt werden, sie sahen vielmehr in einer solchen Darstellungsweise nur den erneuerten Nestorianismus.

Dioskur klagte den Theodoret bei dem Patriarchen Domnus von Antiochia an, daß er, wie nach Alexandria berichtet worden, in dort gehaltenen Predigten eine Lehre vorgetragen habe, wodurch der Eine Herr Jesus Christus in zwei Söhne Gottes zertheilt werde, und er erließ nach-

1) S. dessen schönen Brief an den Bischof Irenäus ep. 16. Er sagt hier, daß es nur darauf ankomme, die zur Entwickelung der Wahrheit erforderlichen Begriffe festzuhalten, und daß man Worte, welche Streit erregten, ohne daß sie zur Behauptung der Wahrheit nothwendig seien, vermeiden müsse, er äußert den Wunsch, daß der ganze Streit über das Wort θεοτοκος nicht entstanden sein möchte ἐπι περι τουτου πασα ἡ διαμαχη γεγενηται, ὡς οὐκ ὠφελεν. Sein Gewissen sei ihm Zeuge, daß er nicht um des irdischen Wohlseins willen, nicht aus Liebe zur bischöflichen Ehre, welche mit so vielen Sorgen verbunden sei, sich diese Anbequemung erlaube. Aber es sei sein Ziel, nicht um diesem oder jenem zu Gefallen Alles zu sagen oder zu thun; sondern um die Kirche Gottes zu erbauen und ihrem Bräutigam und Herrn zu gefallen.

nachher an Theodoret selbst ein hartes Schreiben, in welchem er ihn der Irrlehre beschuldigte. Theodoret antwortete auf die Anklagen durch einen mit großer Mäßigung und Milde abgefaßten Brief an Dioskur. Er bat ihn, nicht bloß Eine Parthei zu hören, sondern ruhig und unbefangen zu prüfen, er suchte sich durch ganz bestimmte Erklärungen gegen jene Beschuldigungen zu verwahren, er entwarf ein ausführliches Glaubensbekenntniß, in welchem er der egyptischen Ausdrucksweise mit Hinzusetzung der verwahrenden Bestimmungen sich so weit näherte, als er es unbeschadet seiner dogmatischen Ueberzeugung thun konnte, er schloß mit dem Verdammungsurtheil über denjenigen, welcher die Maria nicht θεοτοκος nennen wolle, über jeden, welcher Christus einen bloßen Menschen nenne, oder den Eingebornen in zwei Söhne zertheile [1]). Aber Dioskur nahm die Friedensgesandtschaft Theodorets schlecht auf, er ließ es zu, daß Mönche öffentlich in den Kirchen vor ihm auftraten, welche über Theodoret das Anathem aussprachen, und er selbst bestätigte dies [2]). Er sandte nach Constantinopel Abgeordnete, welche die ganze ostasiatische Kirche bei dem Kaiser des Nestorianismus anklagen sollten. Domnus sah sich daher auch genöthigt, eine Gesandtschaft zur Rechtfertigung seiner Kirche nach Constantinopel zu schicken [3]), und Theo-

1) ep. 83.

2) S. Theodoret. ep. 86. an Flavian und ep. 113. an den römischen Bischof Leo d. G., er sagt in dem letzten Briefe, daß dies ein Jahr vor der zweiten ephesinischen Kirchenversammlung geschehn sei, also im J. 448.

3) S. Theodoret. ep. 92.

doret schrieb zu seiner Vertheidigung an die Einflußreichen der Kirche und des Staats in der Residenz. Zwar erfolgte nun keine neue Untersuchung oder Entscheidung der Lehrstreitigkeiten; aber es zeigt sich doch, wie viel der Einfluß Dioskurs durchsetzen konnte, denn es erschien ein kaiserlicher Befehl, durch welchen dem Theodoret, weil er zu Antiochia stets Synoden versammle und die Rechtgläubigen beunruhige, geboten wurde, sich innerhalb seines Kirchensprengels still zu halten und keine Reise über die Gränzen desselben hinaus zu unternehmen, keine andre Stadt zu besuchen. Mit Recht konnte Theodoret klagen über dies willkürliche, ungerechte Verfahren, daß man ihn, was selbst keinem Verbrecher widerfahre, unverhört verdamme, er verlangte nur eine ruhige, gesetzmäßige Untersuchung seiner Sache [1]). Doch Alles dies war nur ein Vorspiel eines heftigeren Ausbruchs dieser Streitigkeiten in der Nähe des Hofes selbst. Es erfolgten hier Begebenheiten, welche mit dem, was in Syrien geschehen war, im Grunde zusammenhingen; Begebenheiten, welche anfangs den nestorianischen Streitigkeiten einen ganz andren Ausgang ankündigten, von welchen anfangs die mit den Verhältnissen am Hofe zu Constantinopel nicht genug bekannten syrischen Bischöfe eine ihrer Sache günstige Wendung hofften [2]), welche aber grade dazu dienen mußten, eine plötzliche ge-

---

1) S. ep. 79. u. d. f.

2) Denn auf die zu Constantinopel erfolgte Verdammung des Eutyches bezieht es sich wohl, was Theodoret ep. 82. sagt: αὐτος ὁ κυριος ἐκ του οὐρανου διεκυψε και των την συκοφαντιαν ὑφηναντων την συκοφαντιαν διηλεγξε και το δυσσεβες αὐτων ἐγυμνωσε φρονημα.

waltsame Entscheidung des Kampfs von außen her herbeizuführen.

Es erfolgte nämlich von einer andren Seite her ein Angriff auf den Mann, welcher bisher ein Hauptorgan der Parthei Dioskurs gewesen war, eben jenen Abt Eutyches [1]).

Im Jahre 448 hatten sich die Bischöfe aus verschiedenen Gegenden, welche wegen verschiedener Angelegenheiten sich grade zu Constantinopel befanden, zu einer Kirchenversammlung unter dem Vorsitz des Patriarchen [2]) dort vereinigt, als Einer aus ihrer Mitte mit einem Anklagelibell gegen den Abt Eutyches auftrat. Der Mann, welcher hier als Kläger auftrat, war der Bischof Eusebius von Doryleum in Phrygia salutaris, ein Mann, der schon als Laie in einem Staatsamt als kaiserlicher Commissär (agens in rebus) unberufener Weise in die nestorianischen Streitigkeiten sich einmischend seinen Eifer für Rechtgläubigkeit gezeigt hatte, wohl eben dadurch die bischöfliche Würde sich erworben haben mogte [3]). Der Patriarch

1) Der Patriarch Domnus von Antiochia soll diesen zuerst namentlich bei dem Kaiser anzuklagen gewagt haben als den Erneuer der apollinaristischen Kätzerei, die den Theodor und Diodor zu verdammen sich nicht scheue. Vielleicht geschah dies in dem Brief, welchen er zur Rechtfertigung der orientalischen Kirche an den Kaiser schrieb, s. oben. Jene Anklage des Domnus hat uns Fakundus von Hermiane in einer lateinischen Uebersetzung erhalten. Defens. trium capitulor. L. 8. c. 5.

2) Eine sogenannte συνοδος ἐνδημουσα.

3) In dem breviculus historiae Eutychianistarum oder den gestis de nomine Acacii aus den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts wird nämlich von diesem Eusebius gesagt: zelo

Flavian hatte bisher an den Streitigkeiten zwischen beiden dogmatischen Partheien keinen Theil genommen, und, da er den mächtigen Einfluß der eutychianischen Mönchspartei so wie seine eigene mißliche und gefährliche Lage gegenüber einer feindseligen Hofparthei, welcher Eutyches leicht zum Werkzeug dienen konnte, wohl kennen mußte;

---

fidei, quem etiam cum agens in rebus esset, ostendit (ipse enim Nestorium quoque in tempore reprehendit in ecclesia rem sacrilegam praedicantem). Sirmond. opp. II. ed. Paris. f. 760. Schon diese Worte könnten es wahrscheinlich machen, daß jener Laie, welcher den Nestorius in einer Predigt unterbrach, s. oben S. 959., kein andrer als dieser Eusebius war, und diese Vermuthung wird bestätigt durch die Art, wie Cyrill von Alexandria und Marius Merkator sich bei der Erwähnung des oben erzählten Vorfalls ausdrücken, daß dieser Mann sich damals noch unter den Laien befunden (τελων μεν ἐν λαικοις ἐτι, qui adhuc inter laicos erat); denn dieses noch scheint anzudeuten, daß er nicht Laie blieb, was auf diesen Eusebius paßt. Nicht unwahrscheinlich ist auch Garniers Vermuthung, daß derselbe Eusebius Urheber des ersten gegen Nestorius zu Constantinopel öffentlich in der Kirche angehefteten Klagelibells war, in welchem dieser mit Paulus von Samosata verglichen wurde, s. oben. Denn es heißt zwar in der Ueberschrift, daß derselbe von Geistlichen der constantinopolitanischen Kirche herrühre; aber in der Klage selbst redet nur Einer, und dieser redet die Geistlichen und Laien an. Auch Leontius von Byzanz sagt, L. III. c. Nestorianos et Eutychianos, daß diese Schrift herrührte von einem Eusebius, qui tunc florebat in judicandi potestate, welcher nachher aber Bischof von Dorylaeum wurde. Das Erste würde freilich nach dem breviculus zu berichtigen sein, denn der agens in rebus hatte kein richterliches Amt. Hat es nun mit dieser Vermuthung seine Richtigkeit, so muß sich Eusebius als Staatsdiener schon ganz besonders mit dem Studium der kirchlichen Dogmatik beschäftigt haben, und desto mehr mußte er als Bischof dafür eifern.

so war er am wenigsten unter diesen Umständen geneigt, in solche Streitigkeiten sich einzulassen. Er suchte sie daher vielmehr im Keim zu unterdrücken, er bemühte sich, den Bischof Eusebius dazu zu bewegen, daß er die Anklage aufgebe. Er bat ihn, er möge sich noch einmal zu dem Abt Eutyches in sein Kloster begeben, sich mit ihm zu verständigen und mit ihm Frieden zu schließen, auf daß nicht wieder Unruhen in den Kirchen entständen [1]). Da aber Eusebius von der Anklage nicht abtreten wollte, so wurde an Eutyches eine Vorladung erlassen. Dieser weigerte sich zuerst auf eine hochmüthige und eigensinnige Weise, der Vorladung persönlich zu folgen. Schon war man im Begriff nach dreimaliger Vorladung den Gesetzen gemäß gegen ihn, als einen durch seine Nichterscheinung selbst sich für schuldig Erklärenden, zu verfahren; als er endlich erschien, aber nicht allein, sondern begleitet von vielen Mönchen, Soldaten und vornehmen Staatsdienern, welche ihn nicht eher aus ihrer Mitte entlassen wollten, bis man ihnen verspräche, daß er sicher wieder in sein Kloster zurückkehren werde. Zugleich erschien ein kaiserlicher Staatssekretär (Silentiarius), der Synode ein Schreiben des Kaisers vorzutragen, in welchem der so große Einfluß der Parthei des Dioskur und des Eutyches und das Mißtrauen, welches man bei dem Kaiser gegen die Synode und den Patriarchen zu erregen gewußt, sich augenscheinlich zu erkennen gab. Der Kaiser erklärte es hier

---

1) *ἱνα μη τινα παλιν ταραχην και θορυβον ἐγγενεσθαι ταις Χριςου ἐκκλησιαις.* S. Harduin. T. II. Acta Concil. Chalc. Act. I. f. 111. E.

für seine Willensmeinung, daß der unter der Leitung des göttlichen Geistes zu Nicea und zu Ephesus bei der Absetzung des Nestorius von den Vätern ausgesprochene Glaube beobachtet werden, und nichts, was zur Beeinträchtigung desselben dienen könnte, geschehen solle. — Diese Erklärung hatte keinen Sinn, wenn man nicht dem Kaiser schon die Besorgniß mitgetheilt hatte, daß Eutyches als Vertheidiger der zu Nicea und zu Ephesus festgestellten reinen Lehre verdammt werden solle. Und was den Zusatz von dem ephesinischen Concil betrifft, so war dieser, da es streitig sein konnte, was man unter dem Namen des ephesinischen Concils verstand, noch dazu so unbestimmt ausgedrückt, daß sich, wie es die Absichten der Parthei Dioskurs verlangten, Manches hineinlegen ließ. Verstand man darunter die ungesetzliche Versammlung der cyrillischen Parthei; so konnten ja auch Cyrills Anathematismen hier mit hineingezogen werden. Wir bemerken hier schon denselben Plan, welchen man nachher, so lange Dioskurs Einfluß vorherrschte, consequent verfolgte.

Dieses Mißtrauen des Kaisers in die Synode zeigte sich auf eine für dieselbe gewiß schmachvolle Weise noch mehr dadurch, daß er, wie er in jenem Schreiben erklärte, es für nothwendig hielt, einen angesehenen Staatsbeamten, den Patricius Florentius, als einen von Seiten seiner Rechtgläubigkeit bewährten Mann, der Versammlung beiwohnen zu lassen, mit ausdrücklicher Anführung des Grundes, weil es sich vom Glauben handle, also sollte er nicht bloß, wie es sonst als das Geschäft des kaiserlichen Commissärs betrachtet wurde, für die äußerliche Ordnung sorgen, sondern einen Aufseher über die Erhal-

tung der reinen Lehre abgeben. So beschimpfend aber auch dieses Schreiben für die Synode war, so wurde es doch mit den gewöhnlichen lauten wiederholten Beifallsbezeugungen aufgenommen, und die Schmeichelei ging sogar so weit, den Kaiser zum hohen Priester zu machen [1]).

Eutyches hatte die dogmatische Richtung, welche wir oben genauer bezeichnet haben, er gab vor, nur an das sich halten zu wollen, was er ausdrücklich in der heiligen Schrift gesagt finde. Er achte zwar die Aussprüche der älteren Kirchenlehrer — erklärte er —; aber als Glaubensregel könnten sie ihm nicht gelten, denn sie wären nicht von Irrthum frei gewesen und wären zuweilen mit einander in Widerspruch [2]). Auf alle Fragen, welche man ihm in

---

1) Eine der Ausrufungen: Viele Jahre dem Hohenpriesterkaiser! πολλα τα ἐτη τῳ ἀρχιερει βασιλει. S. Concil. Chalc. l. c. f. 150. D.

2) Es waren das die Worte, welche Eutyches früher in seinem Kloster zu den Abgeordneten des Concils gesprochen. Der ursprüngliche wörtliche Inhalt seiner Erklärung läßt sich freilich nicht ganz genau mit Sicherheit bestimmen. Eutyches und seine Freunde behaupteten, die Worte seien nicht treu wieder gegeben worden. Und die Abgeordneten selbst gaben zu, daß sie Manches nicht ganz wörtlich aufgefaßt haben könnten. Doch hatte die Parthei des Eutyches auch ein besonderes Interesse, Manches, was dem Kirchenautoritätsglauben zu frei ausgedrückt scheinen, und was den Bischöfen Anstoß geben konnte, nicht als treu wiedergegeben anzuerkennen. Es erhellt offenbar aus der Vergleichung, daß der Unterschied zwischen der ursprünglichen Form des Ausdrucks, dessen sich Eutyches bedient hatte, und der Weise, wie seine Erklärung in den Akten des Concils zu Constantinopel dargestellt worden, kein bedeutender sein konnte. S. Harduin. Concil. f. 182.

Beziehung auf Christus vorlegte, hatte er immer die Antwort bereit: ich bekenne ihn als meinen Gott, den Herrn des Himmels und der Erde, ich erlaube mir nicht sein Wesen begreifen zu wollen [1]). Endlich erklärte er, da man in ihn drang, daß er zwar vor der Menschwerdung zwei Naturen annehme, nach derselben aber nur Eine Natur bekennen könne. Eutyches wollte damit ohne Zweifel nichts Andres sagen, als was die Anhänger des alexandrinischen Lehrbegriffs meinten, daß man zwar zwei Naturen dem Begriffe nach von einander unterscheiden; in der Erscheinung aber nur die Eine Fleisch gewordene Natur des Logos anerkennen müsse. Aber durch seine ungebildete Ausdrucksweise gab er freilich denen, welche sich nur an den Buchstaben des Ausdrucks hielten, zu manchen Verkätzerungen Anlaß, als ob er eine Präexistenz der Menschheit Christi annehme u. dergl. Ferner war Eutyches gewohnt, den Körper Christi den Körper Gottes zu nennen, und obgleich er nicht leugnete, daß Christus einen menschlichen Körper habe; so schien es ihm doch mit jener Würde desselben als Körper Gottes in Widerspruch zu stehn, ihn den übrigen menschlichen Körpern an Wesen gleich (*ὁμοουσιος*) zu nennen. Ein gewisses mißverstandenes unklares Gefühl der Ehrfurcht hielt ihn davon zurück. Zwar wollte er sich wohl dazu verstehn, sich auch so auszudrükken, wie es die Synode verlangte, obgleich er bisher sich nie so ausgedrückt; aber doch wollte er über die entgegengesetzte Ausdrucksweise, welche ihm eigentlich als die richtigere erschien, kein Verdammungsurtheil aussprechen. Da

1) *Φυσιολογειν ἐμαυτῳ ουκ ἐπιτρεπω.*

er nun zur Anerkennung der beiden Naturen in Christo so wie zur Einstimmung in jene Verdammungsformel sich nicht verstehn wollte; so fällte die Synode über ihn das Urtheil, daß er aller seiner geistlichen Würden entsetzt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sei.

Flavian, der, wie wir oben bemerkten, gleich von Anfang an nicht ohne Besorgniß in diese ganze Sache sich eingelassen hatte, mußte die Gefahr wohl kennen, in die er sich durch ein solches Verfahren gegen das Haupt einer am Hof so viel vermögenden und mit dem mächtigen Patriarchen von Alexandria verbundenen Mönchspartei stürzte. Schon als das Haupt dieser Mönchspartei, welche sich unter den nestorianischen Streitigkeiten so einflußreich bewiesen hatte, war Eutyches ein gefährlicher Mann [1]. Dazu kam nun aber damals noch, daß die mächtigsten Männer des Hofes, wie der damals am meisten vermögende Eunuch und Oberkammerherr Chrysaphius und ein Andrer der angesehnsten Staatsbeamten, Nomus, mit

---

1) S. die Anklage eines alexandrinischen Presbyters gegen Dioskur bei Harduin. Concil. T. II. f. 332. Von dem Nomus wird hier gesagt: τοτε τα της οἰκουμενης ἐν χερσιν ἐχοντι πραγματα. Auch Theodoret erhielt Beweise von der ungünstigen Gesinnung des Patriciers Nomus gegen seine Parthei, da er ihm auf zwei Briefe nicht geantwortet. S. ep. 96.

Eusebius von Dorylaeum zeigt durch eine merkwürdige Aeußerung während der Verhandlungen zu Constantinopel, wie sehr er die Macht des Eutyches zu fürchten Ursache hatte. „Ich fürchte sein Umherlaufen" — sagt er — „ich bin arm, er hat Geld, er droht mir mit dem Exil, schon malt er mir die Oase vor," δεδοικα αὐτου την περιδρομην, ἐγω πενης εἰμι, ἐξοριαν μοι ἀπειλει, χρηματα ἐχει, ἀναζωγραφει μοι ἠδη την Ὀασιν." S. acta Concil. Chalc. Harduin. T. II. f. 162. E.

dem Patriarchen Dioskur in enger Verbindung standen und sich zum Dienste seiner Zwecke von ihm gebrauchen ließen, daß Chrysaphius ein persönlicher Freund des Eutyches war, indem er in ihm seinen Pathen verehrte [1]), und ein Feind des Patriarchen Flavian, bei welchem seine Habsucht nicht so gut ihre Rechnung fand, wie bei einem Dioskur [2]). Chrysaphius war das Haupt einer dem Einfluß der Pulcheria, der Schwester des Kaisers, entgegengesetzten Hofparthei, und diese war eine Gönnerin Flavians. Nachdem es nun dem Chrysaphius gelungen war, sich mit der Kaiserin Eudokia gegen die Pulcheria zu verbinden und diese ihres Einflusses zu berauben, sie endlich von dem Hofe ganz zu entfernen, so hatte er alle Macht gegen den Patriarchen in seiner Hand. Wohl mogte daher der ganze Streit, wenn nicht durch geheime Künste von ihm und Dioskur angeregt, doch ihm willkommen sein zur Ausführung eines früher entworfenen Plans.

---

1) S. Liberat. breviar. c. XI.

2) S. Theophan. Chronograph. ed. Venet. f. 68. Chrysaphius hatte, wie dieser Geschichtschreiber erzählt, den Kaiser aufgefordert, sich von dem Patriarchen Flavian bei seinem Amtsantritt ein Geschenk in Gold (εὐλογια) zu erbitten. Flavian schickte ihm ein bischöfliches Geschenk, geweihte Brodte (εὐλογια in einem andren Sinne), womit aber Chrysaphius nicht zufrieden war. Da man bei dem Theophanes l. c. eine Spur davon findet, daß Flavian sich der von Dioskur verfolgten alexandrinischen Geistlichen, der Verwandten Cyrills, gegen Chrysaphius, welcher der Wuth des Dioskur und seiner eigenen Habsucht hier diente, s. Harduin. l. c., angenommen hatte; so mögen wir wohl auch darin eine Ursache von dem Hasse beider gegen Flavian finden.

Die Art, wie Eutyches vor der Versammlung erschien, zeugt ja davon, daß er sich auf eine mächtige Parthei rechnen zu können bewußt war. So erkannte man auch in fernen Gegenden, wie viel Flavian durch diese Handlungsweise gewagt hatte. Die Vertheidiger der Lehre von den beiden Naturen in Syrien sahen hier einen Triumph der Wahrheit, welchen sie dem über die Furcht vor menschlicher Macht siegreichen Eifer und Muth Flavians verdankten, und sie bezeigten ihm ihre Theilnahme und Freude darüber [1]).

Eutyches aber wandte sich mit einer Bittschrift an den Kaiser, und verlangte eine neue Untersuchung. Er suchte zu zeigen, daß man in dem Verfahren gegen ihn die gesetzlichen Formen verletzt, schon im voraus, ehe man ihn verhört, das Verdammungsurtheil fertig gehabt, daß man bei der Abfassung der Protokolle sich manche Untreue erlaubt habe. Der Kaiser nahm die Bittschrift an und verordnete eine Revision der früheren Verhandlungen. Da aber Flavian bei aller Ehrerbietung, welche er dem Kaiser erwies, doch durch die Furcht vor der kaiserlichen Macht in seinem richterlichen Verfahren sich durchaus nicht bestimmen ließ, so war das Ergebniß der Revision die Bestätigung des über den Eutyches ausgesprochenen Urtheils.

Dies war jedoch keineswegs das Ende der Sache, vielmehr nur der Anfang größerer und allgemeinerer Bewegungen in der orientalischen Kirche. Eutyches hatte schon während der Verhandlungen zu Constantinopel eine

---

1) Theodoret. ep. XI.

Aeußerung fallen lassen, aus der man seine weiter gehenden Absichten erkennen konnte, indem er sagte, er wolle zwei Naturen in Christo bekennen, wenn auch die Bischöfe von Alexandria und Rom dies gut heißen würden. Die Denkart seines Bundsgenossen Dioskur kannte er ja und von dem römischen Bischof erwartete er Beistimmung nach der Art, wie dessen Vorgänger in dem Kampf mit Nestorius an diese Mönchspartheі sich angeschlossen hatten. Aber er bedachte nicht, daß eine Opposition gegen die Lehre des Nestorius auch von einem andren Standpunkt als dem monophysitischen statt finden konnte. Eutyches selbst wollte jene Aeußerung als eine Appellation an ein allgemeines mit Zuziehung auch der beiden andren Patriarchen zu versammelndes Concil angesehn haben. Diese Appellation an ein allgemeines Concil war von jetzt an der Punkt, welchen er stets im Auge behielt. Darauf trug er in seinem Briefe an den römischen Bischof Leo den Großen an, indem er darüber klagte, daß der Nestorianismus von Neuem um sich greife. Darauf trug er auch bei dem Kaiser an, und der Kaiser, schon von Alexandria her darauf aufmerksam gemacht, daß zur Unterdrückung des wiederaufkeimenden Nestorianismus neue kräftige Maßregeln erfordert würden, war daher leicht geneigt, die Bitte des Eutyches zu erfüllen. Schon als die Revision dieser Sache zu Constantinopel von dem Kaiser verordnet worden, wurden zugleich Veranstaltungen getroffen zur Versammlung eines allgemeinen Concils, welches das entscheidende Urtheil über alles Streitige fällen sollte [1]).

1) Die Aeußerung eines Bischofs, woraus man sieht, daß alles dies nur eine provisorische Verhandlung sein sollte, „εἰ καὶ τα

Flavian aber wünschte die Versammlung eines solchen neuen Concils zu hintertreiben, nach seiner Ansicht bedurfte es keines solchen, da die bisherige Kirchenlehre genugsam gegen Eutyches entschied. Was freilich nicht Jedem einzuleuchten brauchte, denn es war wenigstens in den öffentlichen kirchlichen Bestimmungen über die streitigen Fragen nichts ausdrücklich entschieden, da die Auflösung des Gegensatzes zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Kirchenlehre noch durch keine öffentlichen Bestimmungen vermittelt, der mit Cyrill geschlossene Vergleich, welcher als eine solche Vermittelung gelten konnte, von Anfang an durch die verschiedenen Partheien verschieden gedeutet worden. Sicher konnte man unter den vorhandenen Bewegungen der Gemüther, von denen wir oben gesprochen haben, bei der bekannten Gesinnung Dioskurs und dem mächtigen Einflusse seiner Parthei, welche auch die Parthei des Eutyches war, von einer neuen allgemeinen Synode nichts Gutes erwarten. Flavian forderte daher auch den römischen Bischof Leo den Großen auf, durch sein Ansehn mit dahin zu würken, daß die Versammlung des allgemeinen Concils nicht zu Stande käme, auf daß nicht alle Kirchen beunruhigt würden [1]). Diese Worte zeigen, welche Aussichten dieses Concil eröffnete, und das waren die Erwartungen aller unbefangenen und für das Beste der Kirche aufrichtig besorgten Männer.

μαλιστα οἰκουμενικη ἐκελευσθη γινεσθαι συνοδος και πεφυλακται τα καιριωτερα των πραγματων ἐν ἐκεινη τῃ συνοδῳ και μετεξαληθησαν πολλοι." Conc. Chalc. Harduin. T II. f. 176. D.

1) ὡςτε μη τας ἁπανταχοσε ἐκκλησιας διαταραχθηναι.

Aber Flavian vermogte was er wollte nicht zu erreichen, der Kaiser konnte ihm die Verdammung des Eutyches, welche von Anfang an gegen seinen Willen geschehn war, nicht verzeihen, und er verband sich eben deshalb desto mehr mit der Gegenparthei, unter deren Herrschaft das allgemeine Concil stehn sollte.

Die Art, wie dieses neue allgemeine Concil, das zweite allgemeine Concil zu Ephesus, das sich im J. 449 zu Ephesus versammeln sollte, von Anfang an durch den Kaiser angekündigt, und die Art, wie der Gang der Verhandlungen desselben angeordnet wurde, alles dies konnte nur dazu dienen, jene im voraus gefaßten Besorgnisse zu bestätigen, denn es zeigte sich deutlich, daß der Kaiser mit dem Dioskur ganz einverstanden war, und daß die Versammlung nur von dem letzten und von dessen Parthei als Werkzeug zur Vollziehung eines bereits fertig gemachten Planes gebraucht werden sollte. In seiner an die Synode gerichteten Sacra erklärte der Kaiser: da der Patriarch Flavian einen Streit über die Glaubenslehre mit dem Abt Eutyches erregt, habe er, der Kaiser, sich viele Mühe gegeben, die begonnenen Unruhen zu unterdrücken, und deshalb oft zu dem Patriarchen geschickt, denn man habe nach seiner Ueberzeugung an dem von den Vätern zu Nicea überlieferten und zu Ephesus bestätigten reinen Glauben genug. Weil aber der Patriarch durch seine wiederholten Aufforderungen sich doch nicht habe wollen bewegen lassen, von diesen Streitigkeiten abzustehn; so habe es der Kaiser nicht für sicher gehalten, einen solchen Streit über den Glauben ohne Zuziehung der angesehnsten Bischöfe aus allen Gegenden verhandeln zu lassen, deshalb sei dieses allgemeine

Concil versammelt worden, um Alles von Neuem zu untersuchen, um jede teuflische Wurzel auszurotten [1]), die Anhänger der Lästerungen des gottlosen Nestorius aus den Kirchen auszustoßen und zu verordnen, daß die orthodoxe Lehre unerschütterlich fest beobachtet werde. Dioskur wurde vom Kaiser zum Präsidenten des Concils ernannt, und zur Seite sollten ihm stehn der Bischof Juvenalis von Jerusalem und der Bischof Thalassius von Caesarea in Cappadocien. Das Letzte war jedoch auf eine solche Art ausgesprochen, welche deutlich genug die Voraussetzung enthielt, daß sie sich nur als Werkzeuge Dioskurs gebrauchen lassen sollten, denn es war von jenen beiden Bischöfen gesagt, daß sie und alle solche warme Freunde der Orthodoxie mit dem Dioskur einverstanden sein würden. Die Richter des Eutyches, wie der Patriarch Flavian, sollten der Synode beiwohnen, aber nicht als Richter und nicht als Stimmgeber; sondern um die Entscheidung des Concils, welches von Neuem die Sache untersuchen sollte, zu vernehmen. Schon in dem ersten Ausschreiben des Concils hatte der Kaiser verordnet, daß Theodoret nur in dem Fall auf der Synode erscheinen solle, wenn die ganze Versammlung es für gut halten würde, falls aber eine Verschiedenheit der Meinungen in dieser Hinsicht statt fände, so sollte er ausgeschlossen bleiben. Dadurch war schon deutlich genug vorausgesagt, daß Theodoret nicht werde zugelassen werden. Doch fürchtete man noch zu sehr den Einfluß der verdienten

1) πασαν διαβολικην ἐκκοψαι ῥιζαν, d. h., wie es auch gleich erklärt wird, die teuflische Kätzerei des Nestorius.

Achtung, in welcher dieser treffliche Mann bei Vielen stand. Deshalb erklärte der Kaiser in dem an Dioskur erlassenen Schreiben, wodurch er ihn zum Präsidenten der Versammlung ernannte, „weil es wohl geschehn könne, daß manche nestorianisch Gesinnte sich alle Mühe geben würden, um es auf alle Weise durchzusetzen, daß Theodoret der Versammlung beiwohne, deshalb solle nur Dioskur darüber die Entscheidung haben; denn diejenigen, welche zu der zu Nicea und nachher zu Ephesus festgestellten Glaubenslehre etwas hinzuzusetzen oder von derselben etwas hinwegzunehmen wagten, sollten auf der Synode gar keine Stimme haben, sondern dem Richterspruch derselben vielmehr unterworfen sein." Während daß so alle Gegner der alexandrinischen Glaubenslehre deutlich genug als Nestorianer von der Synode ausgeschlossen wurden, wurde hingegen die andre Parthei auf ganz willkürliche Weise begünstigt. Der Kaiser verordnete, „weil in manchen Gegenden des Orients die rechtgläubigen Archimandriten [1]) mit den Bischöfen, welche von der nestorianischen Gottlosigkeit angesteckt sein sollten, in Streit seien, so solle der Abt Barsumas als der Repräsentant jener ersteren Sitz und Stimme auf dem Concil haben." Der Kaiser hatte zwei Staatsbeamte, wie er erklärte, durch ihre Rechtgläubigkeit bewährte Männer, ausgewählt, um als seine Bevollmächtigte den Verhandlungen beizuwohnen. In der ihnen gegebenen Instruction wurde ihnen gesagt, „daß wenn sie wahrnehmen sollten, daß Einer zum Nachtheil des heiligen

1) Eben jene Parthei, mit der, wie wir früher bemerkten, Theodoret und seine Freunde so viel zu kämpfen hatten.

ligen Glaubens Unruhen errege, so sollten sie einen Solchen in sichere Verwahrung bringen und dem Kaiser darüber berichten." Das heißt also, daß sie berechtigt sein sollten, alle diejenigen zu entfernen, welche in der Opposition gegen den alexandrinischen Monophysitismus frei ihre Ueberzeugung auszusprechen wagten.

Solchen Anordnungen entsprach der Verlauf dieses mit Recht durch den Beinamen der Räubersynode (συνοδος ληστρικη) in der Kirchengeschichte gebrandmarkten Concils. Dioskur herrschte hier durch seine alle Andre überschreiende Stimme, durch den Einfluß der kaiserlichen Commissäre, mit deren Macht er drohen konnte, durch die fanatische Wuth seiner egyptischen Parthei, wie auch besonders der großen Schaar jener den Barsumas begleitenden Mönche, deren wildes Geschrei wohl alle Gewaltthaten befürchten lassen konnte, durch den Schrecken, welchen die Schaar der rüstigen Krankenwärter (Parabalanen s. oben Thl. I. S. 339.) und der Soldaten, welche in die Versammlung eingelassen wurden, um den Widerspenstigen zu drohen, vor sich her verbreiteten [1]) — und endlich durch die Feigheit oder Charakterlosigkeit so vieler Bischöfe, welchen die Wahrheit nicht das Höchste war. Nichts konnte mit dem Geiste des Evangeliums mehr in

1) Der Bischof Basilius von Seleucia in Isaurien sagte auf dem Concil zu Chalcedon zu Dioskur, um das, was er auf dem Concil zu Ephesus im Widerspruch mit seiner Ueberzeugung gethan hatte, zu entschuldigen: „πολλην επεστρεψας ημιν τοτε αναγκην την μεν εξωθεν, την δε ενδοθεν, την δε απο της γλωσσης σου· εισετρεχον γαρ εις την εκκλησιαν στρατιωται μετα οπλων και εισηκεισαν οἱ μοναζοντες μετα Βαρσουμα και οἱ παραβαλανεις και πληθος αλλο πολυ. Concil. Chalc. act. I. f. 213. l. c.

Widerspruch stehn, als der die herrschende Parthei dieses Concils beseelende Fanatismus für dogmatische Begriffsformeln, in denen man den Christus, welcher Geist und Leben ist, zu haben wähnte, obgleich man ihn durch Gesinnung und Handeln verleugnete. Theodoret erzählt [1]), daß als der Versammlung ein Klaglibell gegen einen Bischof übergeben wurde, den man der Unkeuschheit und mancher andren lasterhaften Handlungen beschuldigt hatte, Dioskur als Präsident diese Anklage zurückwies, indem er sagte: wenn ihr eine Anklage gegen seine Orthodoxie habt, nehmen wir sie an, denn wir sind nicht hierher gekommen, über Unkeuschheit zu richten. Charakteristisch sagt Theodoret bei dieser Gelegenheit von ihnen, sie hätten so gehandelt, als ob Christus nur eine Glaubenslehre vorgeschrieben, für das Leben aber keine Gesetze gegeben hätte. Einige Beispiele aus den Verhandlungen mögen zum Belege dieser Schilderung dienen.

Der Plan, nach welchem Dioskur auf diesem Concil handelte, war derselbe, den er bisher durch Andre, welche ihm zu Organen dienten, handelnd verfolgt hatte. Der Plan Alles, was dem alexandrinischen Lehrbegriff entgegenstand, als eine über die nicenisch-ephesinischen Lehrbestimmungen hinausgehende häretische Neuerung zu verdammen. Er eröffnete die Verhandlungen mit der Erklärung: Das Concil zu Nicea und das Concil zu Ephesus hätten beide denselben Glauben festgestellt, es sei hier Alles auf eine unwandelbare Weise festgesetzt worden, verdammt sei wer was dort bestimmt worden, wieder aufrühre und einer

1) ep. 147. ad Joannem Germaniciae.

neuen Prüfung unterwerfen wolle. Dieser Antrag wurde mit solchen Ausrufungen des Beifalls aufgenommen: Darauf beruht das Heil der Welt! Heil dem Bischof Dioskur, dem großen Wächter des Glaubens! Darauf citirte er die Stelle 1. Samuel. 3, 25, aus welcher man die verkehrte Unterscheidung zwischen Sünden gegen Gott und gegen Menschen und den verkehrten Grundsatz: daß Häresieen weit schwerere Versündigungen seien als alle andre, abgeleitet hatte. Und er setzte dann hinzu, dies auf den gegenwärtigen Fall anwendend: Wenn nun also der heilige Geist den Vätern beigewohnt und das, was bestimmt worden, bestimmt hat; so beweist sich wer hier etwas verändert als Verächter der göttlichen Gnade. Auch dies wurde „als Stimme des heiligen Geistes," wie die Synode in ihren Beifallsausrufungen sich aussprach, aufgenommen. Der Ausdruck, daß Christus in zweien Naturen bestehe, war schon hinreichend eine so große Bewegung hervorzubringen, daß alle egyptischen Bischöfe und die ganze Schaar der den Barsumas begleitenden Mönche ausriefen: „Schneidet den selbst entzwei, wer von zwei Naturen redet. Wer von zwei Naturen redet, ist ein Nestorius." Als eine Erklärung des Bischofs Eusebius von Dorylеum über die beiden Naturen in Christo vorgetragen wurde, riefen viele Stimmen: Verbrennt den Eusebius, er werde lebendig verbrannt. Wie er Christus zerschnitten hat, so werde er zerschnitten [1]). Solche Ausrufungen bei dem Anblick der Soldaten und der wüthenden Mönche waren wohl hinlänglich, um Viele, welche sonst in die Anträge Dios-

1) Concil. Chalc. act. I. f. 162. E.

kurs nicht würden eingestimmt haben, zu betäuben, sie ihrer Besinnung zu berauben und sie wie gegen ihren Willen fortzureißen, daß sie das Vorgesagte nachsprachen [1]).

Zwar hatten nachher auf dem Concil zu Chalcedon die Bischöfe, welche jenem ephesinischen beigewohnt, wohl Ursache, die dort vorgefallenen Gewaltthaten auf eine übertriebene Weise darzustellen, um ihre frühere Handlungsweise dadurch zu beschönigen, es finden sich auch manche Widersprüche in ihren Aussagen; es erhellt aber doch, daß manche Gewaltthaten die Unterzeichnung der Conciliumsbeschlüsse zu erzwingen angewandt wurden, daß man Bischöfe den ganzen Tag in der Kirche eingeschlossen hielt, durch Soldaten und Mönche ihnen drohte, bis sie unterzeichnet hatten, daß man noch unbeschriebene Papiere, auf welche man nachher schreiben konnte, was man wollte, zur Unterzeichnung ihnen vorlegte [2]).

Nachdem Dioskur jenes Princip von der alleinigen Geltung des nicenisch-ephesinischen Symbols durchgesetzt hatte, wurde nun auch der auf dem ersten Concil zu Ephesus festgesetzte Canon von Neuem bestätigt: daß wer etwas von diesen Bestimmungen Verschiedenes lehre oder einzuführen suche, wenn er Bischof oder Geistlicher sei, seiner geistlichen Aemter entsetzt, wenn er Laie sei, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein sollte. Dies Gesetz wurde

---

1) Ein Bischof Basilius von Seleucia sagt selbst nachher zu seiner Entschuldigung auf dem Concil zu Chalcedon: τοσουτος εγενετο κροτος, ώςτε παντων ἡμων τιναχθηναι την ψυχην αχλυος δε πληρωθεις ειπον. f. 102.

2) f. 94. Auch Theodoret sagt bald nach diesen Vorfällen: των συνεληλυθοτων οἱ πλειςοι βιαοθεντες συνεθεντο. ep. 142.

sodann ganz willkürlich ohne weitere Untersuchung auf die Bischöfe Flavian und Eusebius angewandt. Weil diese von jenen Bestimmungen fast überall abweichend in allen Gegenden Unruhe und Aergerniß erregt hätten, so seien sie von selbst in jene festgesetzten Strafen verfallen und von ihren geistlichen Aemtern entsetzt [1]). Viele, welche sich durch Furcht bewegen ließen, diesen Urtheilssprüchen beizutreten, beruhigten ihr Gewissen mit der Vorstellung, daß doch keine neue Lehre aufgeworfen worden, der man beistimmen müsse, denn es war ja nur von dem Festhalten der nicenisch-ephesinischen Lehrformel die Rede. Sie wollten es sich aber nicht deutlich machen, daß doch Flavian und Eusebius nur aus dogmatischen Gründen entsetzt

---

1) Als jener Canon von Dioskur vorgetragen wurde, bemerkten manche Bischöfe sogleich, daß die Absetzung Flavians die dabei zum Grunde liegende Absicht sei. Als nun darauf Dioskur würklich auf diese Absetzung antrug, standen mehrere Bischöfe auf und baten ihn, seine Kniee umfassend, von diesem Urtheil abzustehn. Einer der Bischöfe führte den charakteristischen Grund an: Auch er habe ja Presbyteren und müsse sich also hüten, um eines Presbyters Willen einen Bischof entsetzen zu lassen. Aber Dioskur blieb hartnäckig, eher wollte er sich die Zunge abschneiden lassen — sagte er — als ein anderes Urtheil fällen, und er drohte mit den kaiserlichen Commissären. Dioskur behauptete zwar, daß diese ganze von einigen Bischöfen auf dem Concil zu Chalcedon gegebene Schilderung der Sache falsch sei, und er berief sich auf Zeugen Aber er konnte leicht selbst vergessen haben, was er in heftiger Leidenschaft gesagt hatte, und natürlich, daß solche Dinge von seinen Notaren nicht zu Protokoll genommen wurden. Manches in jenen Aussagen trägt wenigstens ein zu charakteristisch bestimmtes Gepräge, als daß man es für erdichtet halten sollte Concil. Chalc. act. I. f. 215.

worden [1]). So traten die Bischöfe, welche selbst an dem Concil zu Constantinopel unter Flavian Theil genommen hatten, diesen Beschlüssen bei. Selbst derjenige, welcher durch den Platz, den er in der Kirche einnahm, an der Spitze der Orientalen stand, der Patriarch Domnus von Antiochia, ließ sich zum Beitritt bewegen, uneingedenk der Warnungen, welche ihm der treffliche Theodoret, weise in die Zukunft blickend, als die Eröffnung des Concils bevorstand, gegeben hatte [2]). Aber dies Nachgeben konnte ihm nichts helfen, Dioskur konnte ihm darum doch seine Opposition gegen die cyrillischen Anathematismen nicht verzeihen, und da er durch Krankheit genöthigt worden, sich von dem Concil zu entfernen, wurde auch über ihn nachher das Absetzungsurtheil ausgesprochen [3]). Dasselbe Urtheil traf den Theodoret und mehrere andre der würdigsten Bischöfe des Orients.

Durch ein kaiserliches Edikt wurde Theodoret auch aus seinem Kirchensprengel entfernt, und er mußte sich in das Kloster, wo er seine erste Bildung erhalten hatte, zurückziehen. Seine Feinde legten es darauf an, daß er selbst an dem Nothwendigen Mangel leiden sollte, und Manche fürchteten zu sehr die Macht der herrschenden Parthei, um

---

1) μηδεμιαν γεγενησθαι περι το δογμα καινοτομιαν. ep. 147.

2) S. Theodoret. ep. 112. Theodoret machte hier den Patriarchen mit Recht darauf aufmerksam, daß aus allen bisherigen Concilien nichts Gutes erfolgt sei.

3) S. Liberatus. cap. 12. Dioskur benutzte gegen ihn Briefe, in welchen er sich gegen die Anathematismen wohl noch gemäßigt genug (eo quod essent obscura) erklärt hatte.

sich seiner anzunehmen [1]). Es gab aber auch fromme Bischöfe, welche in ihren Liebeserweisungen gegen den für die Wahrheit leidenden Mann mit einander wetteiferten. Theodoret, der an die Einschränkung seiner sinnlichen Lebensbedürfnisse gewöhnt, nur sehr Weniges zur Befriedigung derselben brauchte, wies die meisten Gaben zurück, indem er seinen Freunden schrieb, „daß der Gott, welcher auch den Raben reichliche Nahrung gebe, den nothwendigen Unterhalt ihm bisher darreiche [2]).“ Im Gegensatz gegen den Geist der Herrschsucht und Gewaltthätigkeit von der einen, oder den knechtischen Sinn und die Feigheit von der andren Seite, welche wir unter so vielen Bischöfen des Orients walten sehn, macht der Anblick der über alle Menschenfurcht erhabenen Standhaftigkeit, der Seelenruhe unter allen Stürmen, der Glaubenszuversicht im Kampfe für die Wahrheit, wie wir diese Eigenschaften bei einem Theodoret hervorstrahlen sehn, einen desto erfreulichern Eindruck [3]).

---

1) Er selbst schreibt ep. 134.: εἰ παντες ταυτην ἐζηλωσαν την ὠμοτητα, οὐδεν ἑτερον ὑπελειπετο, ἢ ζωντας μεν ὑπ᾽ ἐνδειας ἀναλωθηναι, τελευτησαντας δε μη ταφῳ παραδοθηναι, ἀλλα κυνων και θηρων γενεσθαι βοραν.

2) ep. 123.

3) Einige aus seinen Briefen ausgehobene Züge mögen hier zum Beleg dienen. Als er zuerst die Nachricht von seiner Verurtheilung erhielt, schrieb er ep. 21.: „Alle Leiden, welche uns um der göttlichen Lehre Willen treffen, sind uns sehr willkommen. Es kann nicht anders sein, wenn wir wahrhaft glauben an die Verheißungen des Herrn, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht werth sei, die an uns soll offenbaret werden, Röm. 8, 18. Und was sage ich von dem Genusse der zukünftigen Güter? Denn wenn auch dem für die Wahrheit Käm-

So hatte denn nun die Parthei Dioskurs durch die Macht des Hofes die orientalische Kirche unterdrückt. Die Einen veränderten ihren Glauben nach der Veränderung der Umstände und beugten sich vor der herrschenden Parthei [1], Andre, wenn auch für sich selbst der Wahrheit treu, wagten doch nicht zur Vertheidigung derselben ihre Stimme zu erheben. Die Männer freien und furchtlosen Geistes waren von ihren Gemeinden vertrieben und verbannt. In dieser traurigen Lage blieb der unterdrückten orientalischen Kirche nur Eine Zuflucht übrig, die Zuflucht zur abendlän-

pfenden gar keine Belohnung verliehen wäre; so wäre doch die Wahrheit an und für sich selbst schon genug, ihre Freunde dazu zu bewegen, allen Gefahren für dieselbe mit allen Freuden entgegenzugehn." Er entwickelt darauf schön aus den Briefen des Apostels Paulus, aus den Stellen Röm. 8, 35—38, wie der Apostel keinen Lohn verlangt; sondern die Liebe zum Heiland selbst ihm mehr als aller Lohn gewesen sei. — Die in den Schriften der antiochenischen Kirchenlehrer besonders hervorstrahlende Lehre von der reinen, uneigennützigen Liebe. — Diejenigen, welche ihm riethen zu schweigen und sich in die Zeit zu fügen — eine sogenannte οἰκονομια — wies er zurück, indem er ihnen die Aufforderungen der heiligen Schrift zur freien Verkündigung der Wahrheit entgegenhielt, und er erinnerte sie an die beherzigenswerthe Wahrheit, daß die übrigen Cardinaltugenden ohne die Tapferkeit nichts vermögten, ep. 122. Indem er das bevorstehende Gericht Gottes über die Urheber des Unrechts vorhersagte, wünschte er nur, daß sie selbst früher von dem Unrecht abstehn mögten, „damit wir nicht, wenn wir sie Strafe leiden sehn, sie zu betrauern genöthigt werden," ep. 121. Was ist ohnmächtiger als diejenigen, denen die Wahrheit fehlt, schrieb er ep. 129.

1) Von Solchen sagt Theodoret ep. 147.: „ποιοι πολυποδες οὕτως προς τας πετρας την οἰκειαν ἐναλλαττουσι χροαν ἢ χαμαιλεοντες προς τα φυλλα το χρωμα, ὡς οὗτοι την γνωμην προς τους καιρους μεταβαλλουσιν;

dischen Kirche, welche von dem Einflusse der politischen Macht frei geblieben und von allen diesen Kämpfen nicht berührt worden war, und besonders zu dem Bischof der alten Welthauptstadt, durch dessen mächtigen Einfluß am römischen Kaiserhofe man auch Hülfe von dorther zu erhalten hoffen konnte.

Jenen so bedeutenden Platz in der Kirche nahm damals ein Mann von großem Charakter, ausgezeichneter Kraft und Festigkeit ein, Leo der Große. Dieser war von Anfang an in die Theilnahme an diesen Streitigkeiten hineingezogen worden. Zuerst hatte sich Eutyches, nachher Flavian an ihn gewandt. Sobald er genaue Nachricht von dem Gegenstande des Streits mit dem Eutyches erhalten, stimmte er in das Verdammungsurtheil über die Lehre desselben ein, und er äußerte nur den Wunsch, daß man mit Milde den Eutyches zum Widerruf zu bewegen suche und, wenn er dazu sich verstehe, ihm Verzeihung zu Theil werden lasse. Er schrieb nachher an Flavian einen in der Geschichte der Glaubenslehre Epoche machenden Brief, in welchem er die Norm zur Entscheidung jener Streitigkeiten geben wollte, indem er die Lehre von Einem Christus als Einer Person in zwei ihre eigenthümlichen Eigenschaften unverändert beibehaltenden, aber in Gemeinschaft mit einander würkenden Naturen ausführlich entwickelte, und auf diesen Brief wies er von nun an immer hin. Da ihn der Kaiser Theodosius zur Theilnahme an dem ephesinischen Concil aufgefordert hatte, sandte er als seine Abgeordneten den Bischof Julius von Puteoli, den Presbyter Renatus, den Diakonus Hilarus und den Notar Dulcitius dahin ab. Diese Abgeordneten waren

Zeugen der Gewaltthätigkeiten, welche auf jener Synode verübt wurden; sie spielten aber daselbst eine sehr unbedeutende Rolle, vergebens suchten sie auch nur das durchzusetzen, daß ihnen den Brief Leo's öffentlich vorzulesen erlaubt wurde. Ohne es ihnen gradezu abzuschlagen, wußte es der hier herrschende Dioskur doch immer geschickt zu hintertreiben [1]). Da der Patriarch Flavian gegen die Recht-

1) Dioskur hatte zuerst selbst darauf angetragen, daß der Brief vorgelesen werden solle, obgleich es ihm wohl nicht Ernst damit war. Darauf aber sagte der erste Sekretär der alexandrinischen Kirche (Primicerius notariorum), der Presbyter Johannes, welcher die officiellen Urkunden vorzutragen hatte, er habe die kaiserliche Sacra an das Concil in Händen. Die Ehrfurcht vor dem Kaiser erforderte nun, daß dieses Schreiben zuerst vorgelesen wurde, und der Brief Leo's wurde darüber vergessen. S. Concil. Chalc. act. I. f. 90. Als nachher davon die Rede war, daß die Akten der συνοδος ἐνδημουσα, von welcher Eutyches verdammt worden, vorgelesen werden sollten, und die römischen Abgeordneten gefragt wurden, ob sie auch damit zufrieden seien, erklärten sie sich einverstanden, unter der Bedingung, daß zuerst Leo's Brief an Flavian vorgelesen werde. Nun erklärte aber Eutyches, die römischen Abgeordneten seien ihm verdächtig, denn sie seien nach ihrer Ankunft bei dem Patriarchen Flavian abgestiegen, sie hätten bei ihm gefrühstückt, seien häufig bei ihm zusammengekommen, und Flavian habe ihnen alle mögliche Ehre erwiesen. Er müsse daher verlangen, daß, wenn sie auf etwas Ungerechtes gegen ihn antrügen, dies ihm nicht zum Nachtheil gereichen dürfe. Der Bischof Dioskur erklärte darauf, allerdings sei es billig, daß zuerst jene Akten vorgelesen würden, und dann solle die Vorlesung des Briefes darauf folgen. Aber nachdem dies geschehn war, erinnerte wiederum Keiner daran, daß Leo's Brief vorzulesen sei. Act. Chalc. I. f. 110. Zum dritten mal benutzte der römische Diakonus Hilarus die Gelegenheit, als Dioskur den Antrag von der un-

mäßigkeit des von dem ephesinischen Concil gefällten Urtheils protestirte, hatte der römische Diakonus den Muth, in diese Protestation einzustimmen [1]), und Flavian übergab ihm eine Appellation an ein größeres in Italien zu versammelndes Concil. Es gelang dem Hilarus, den Gewaltthätigkeiten Dioskurs zu entfliehen und auf Umwegen nach Rom zu kommen, wo er seinem Bischof von der Verhandlungsweise des ephesinischen Concils eine treue Schilderung entwarf und ihm die Appellation übergab [2]). Auch der Bischof Theodoret nahm durch einen merkwürdigen Brief [3]) zu einer solchen Appellation seine Zuflucht.

Es würkten nun manche verschiedenartige Triebfedern bei dem Bischof Leo zusammen, um von jetzt an die Art, wie er an diesen Angelegenheiten Theil nahm, zu bestimmen. Von der einen Seite trieb ihn der Eifer für die reine Lehre, die Theilnahme an der unterdrückten Unschuld, der Unwille über das ungeistliche Verfahren zu Ephesus, — von der andren Seite die ihn schon ganz erfüllende Idee, daß ihm als dem Nachfolger Petri eine gewisse Aufsicht und ein Gericht über die ganze Kirche gebühre, Alles dies

wandelbaren Geltung der nicenisch-ephesinischen Glaubensbestimmungen gemacht hatte, und indem er bezeugte, daß diese Lehre mit dem Glauben der Väter, so wie auch mit jenem Briefe Leo's übereinstimme, setzte er hinzu, wenn sie diesen Brief vorlesen lassen wollten, würden sie erkennen, daß derselbe nichts andres als die Wahrheit enthalte. Aber wiederum ignorirte man diese Aufforderung. l. c. f. 255. E.

1) l. c. f. 258.

2) l. c. f. 34.

3) S. von demselben oben S. 353. in der Geschichte der Kirchenverfassung.

kam bei ihm zusammen, seiner Handlungsweise ihre Richtung zu geben. Sobald er jene Nachrichten durch seinen Diakonus empfangen hatte, sprach er in seinen nach dem Orient gerichteten Briefen seine Unzufriedenheit mit dem willkürlichen Verfahren des ephesinischen Concils auf das Nachdrücklichste aus [1]), und er drang auf die Versammlung eines neuen Concils in Italien. Der Einfluß Leo's bewürkte, daß von dem abendländischen Kaiserhofe in gleichem Sinn nach Constantinopel geschrieben wurde. Aber für's Erste konnte durch Alles dies doch nichts ausgerichtet werden. Man hatte dem Kaiser Theodosius eine so falsche Darstellung von Allem, was vorgefallen, gegeben, und er war von derselben so sehr abhängig, der wahre Zustand der orientalischen Kirche war ihm so sehr verborgen, daß er dem Kaiser Valentinian III. schreiben konnte, es sei zu Ephesus Alles mit aller Freiheit und der Wahrheit ganz gemäß verhandelt worden, es seien nur die unwürdigen Bischöfe entsetzt worden, den Flavian habe die verdiente Strafe getroffen, und nach dessen Entsetzung herrsche aller Friede und alle Eintracht in den Kirchen, und es regiere nichts andres als die reine Wahrheit.

Unterdessen wurde man doch durch die Wahl des neuen Patriarchen von Constantinopel, welcher dem entsetzten Flavian nachfolgen sollte, des Anatolius genöthigt, neue Unterhandlungen mit dem römischen Bischof anzuknüpfen; denn man wünschte denselben auch in der abendländischen

1) Von ihm rührt zuerst der Name her, durch welchen dies Concil in der Kirchengeschichte gebrandmarkt wurde. Ephesinum non judicium; sed latrocinium ep. 95. ed. Ballerin., nach andren Ausgaben ep. 75.

Kirche anerkannt zu sehn, was man ohne die Stimme des römischen Bischofs nicht erlangen konnte. Leo aber wollte nur unter der Bedingung sich zur Anerkennung des Anatolius verstehn, wenn dieser unzweideutige Beweise seiner Rechtgläubigkeit geben, die Lehre des Eutyches wie des Nestorius verdammen, unter mehreren andren Urkunden der reinen Lehre auch den Brief Leo's an Flavian unterzeichnen werde [1]). Er schickte auch, um dies ausführlicher mit dem Patriarchen zu verhandeln, nach Constantinopel eine Gesandtschaft, welche aus zweien Bischöfen, unter denen der Bischof Abundius von Como Einer war, und aus zweien Presbyteren bestand.

Unterdessen hatte sich zu Constantinopel in den öffentlichen Angelegenheiten manche, den Absichten Leo's sehr günstige Veränderung ereignet. Dioskur hatte ja seinen Sieg der Macht des Chrysaphius und der Kaiserin Eudokia großentheils verdankt. Nun aber fiel Chrysaphius in Ungnade und wurde exilirt. Der Kaiser entzweite sich mit seiner Gattin Eudokia, und diese zog sich nach der Gegend von Jerusalem zurück. Pulcheria, die Gönnerin Flavians, wurde wieder an den Hof gerufen, und sie erhielt von Neuem mächtigen Einfluß [2]). Durch diese Veränderungen begünstigt, konnte Leo schon weit mehr zu Constantinopel durchsetzen. Schon ließ Pulcheria Flavians Leichnam nach Constantinopel bringen,

1) S. Leo's Briefe an den Kaiser Theodosius, an die Pulcheria und an die constantinopolitanischen Aebte, ep. 69—71. und das Leben des Bischofs Abundius von Como, in den actis Sanctorum II. April.

2) S. Theophanes chronograph.

und ihn dort mit aller einem Patriarchen gebührenden Ehre bestatten. Dazu kam nun noch, was den entscheidenden Ausschlag gab, daß Theodosius im J. 450 starb, die Pulcheria den Marcian heirathete und ihm die Kaiserwürde verschaffte. Eine ganz andre dogmatische Richtung erhielt von jetzt an die meiste Geltung am Hofe. Die um ihres Glaubens Willen entsetzten und exilirten Bischöfe wurden wieder in ihre Kirchensprengel zurückgerufen. Wie die dogmatische Stimmung des Hofes auf das Verfahren so vieler Bischöfe gewöhnlich großen Einfluß zu haben pflegte, so erfolgte dies auch jetzt. Viele, welche unter der vorigen Regierung nur der Gewalt oder der Furcht weichend sich an Dioskur angeschlossen hatten, oder welche schon gewohnt waren, mit ihrer dogmatischen Ueberzeugung den Umständen zu dienen, bezeugten jetzt ihre Reue. Der Patriarch Anatolius handelte in Allem, was sich auf die Beilegung der Kirchenspaltung bezog, gemeinschaftlich mit dem römischen Bischof Leo, und dieser schickte deshalb eine neue Gesandtschaft nach Constantinopel. Er erklärte sich dahin, daß man den Bischöfen, welche nur aus Schwäche oder Furcht gefehlt hätten, Verzeihung solle zu Theil werden lassen, wenn sie Reue zeigten und, wie er schon früher von Anatolius verlangt hatte, genügende Erklärungen über ihre Rechtgläubigkeit ausstellen würden. Nur mit denjenigen Bischöfen, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, wie Dioskur, Juvenalis von Jerusalem, sollte eine Ausnahme gemacht werden. Das entscheidende Urtheil über diese Letztern sollte dem römischen Bischof bis auf genauere Untersuchung vorbehalten bleiben.

Indessen konnten doch die Absichten und Interessen des

römischen Bischofs und des kaiserlichen Hofes nicht ganz mit einander übereinstimmen. Leo ging von der Voraussetzung aus, daß es durchaus keiner neuen Untersuchung der Glaubenslehre bedürfe, da durch das, was unter den bisherigen Streitigkeiten bestimmt worden, und insbesondre auch durch seinen eigenen Brief an Flavian Alles schon hinlänglich entschieden sei, daß nur darüber berathen werden könne, wie man gegen diejenigen, welche früherhin die Parthei des zweiten ephesinischen Concils ergriffen hatten, zu verfahren habe. Wollte man deshalb ein allgemeines Concil versammeln, so sollte dies nach einer Stadt Italiens ausgeschrieben werden, wie ja auch Flavian an ein in Italien zu versammelndes Concilium appellirt hatte [1]. Der Kaiser aber hatte mit dem dogmatischen Interesse zugleich auch ein politisches, er wünschte eine Spaltung, die so tief gewurzelt und so weit verbreitet war, die für Kirche und Staat so zerrüttende Folgen haben konnte, nicht mit Gewalt zu unterdrücken, sondern Mittel zu einer ruhigen Beilegung derselben zu finden. Er wünschte deshalb keine der beiden streitenden Partheien zu beleidigen, und insbesondre hatte er die in einem Theile des Reiches so mächtige, durch ihren wilden Fanatismus so gefährliche monophysitische oder egyptische Parthei zu schonen. Daher konnte dem Kaiser die zu vollziehende Aufgabe nicht so leicht erscheinen als dem römischen Bischof, und er konnte auch in

---

1) z. B. ep. 82. ad Marcian. Non cujusmodi sit fides tenenda tractandum est; sed quorum precibus et qualiter annuendum. ep. 94. ad eundem. Quamvis synodum fieri intra Italiam poposcissem, was er in seinen Briefen nach Constantinopel oft wiederholt.

der Wahl der Mittel mit ihm nicht übereinstimmen. Er wünschte und hoffte — obgleich eine Hoffnung, welche sich nur ein mit dem Gang der theologischen Streitigkeiten unbekannter Laie machen konnte — auf einem allgemeinen Concil durch Unterhandlungen eine solche dogmatische Formel zu Stande zu bringen, welche zur Grundlage eines Vergleichs zwischen beiden Partheien dienen könnte. Diesen Zweck konnte er aber nur zu erreichen hoffen durch ein solches Concil, dessen Versammlungsort nahe genug war, um daß man von Constantinopel aus auf die Verhandlungen desselben Einfluß gewinnen, wenn es nothwendig war der Kaiser selbst es besuchen konnte. Daher erließ er das Ausschreiben zu einem Concil, das sich im J. 451 zu Nicea in Bithynien versammeln sollte. Diese Stadt hatte man wohl grade deshalb gewählt, um dem Concil durch das Andenken an das erste nicenische, dessen Lehrbegriff es gegen fremdartige Irrthümer von Neuem behaupten sollte, desto größere Autorität zu geben. Auch der römische Bischof wurde nun zur Theilnahme an diesem Concil aufgefordert.

Leo verfuhr unter diesen Verhandlungen nach denselben consequenten Grundsätzen und in demselben Geiste, nach dem Gesichtspunkt eines gewissen Primats, der ihm über die ganze Kirche zukomme, einer gewissen oberrichterlichen Autorität. Nicht allein die damalige politische Lage des abendländischen Reichs führte er als Grund an, weshalb er nicht selbst auf dem Concil erscheinen könne; sondern auch das alte Herkommen, welches die persönliche Gegenwart eines römischen Bischofs auf einem auswärtigen all-

ge-

gemeinen Concil nicht zulasse [1]), als wenn dies unter der Würde eines römischen Bischofs sei, und doch hielt er sich berechtigt durch seine Abgeordneten, drei Bischöfe und zwei Presbyteren, welche er nach Chalcedon sandte, dort den Vorsitz auszuüben [2]); und in der That verfuhren sie auf dem Concil oft auf eine solche Weise, daß sie sich im Namen des römischen Bischofs einer gewissen oberrichterlichen Autorität anzumaßen schienen [3]), obgleich zugleich der Patriarch **Anatolius** von Constantinopel sich als Präsident der Synode betrachtete [4]).

Es sollte nun die Kirchenversammlung zu Nicea, wo schon 630 Bischöfe angekommen waren, eröffnet werden; aber die Unruhen, welche dort durch fanatische Geistliche,

---

1) S. ep. 93. an die Synode zu Nicea: „nec ulla poterat consuetudo permittere.“ So auch die Abgeordneten **Leo's** im Anfang der dritten Verhandlung des Concils, *ἐπειδηπερ οὐτε το της ἀρχαιοτητος ἐθος ἐσχηκε τουτο.*

2) ep. 93. an die Synode zu Nicea: „In his fratribus, qui ab apostolica directi sunt, me synodo vestra fraternitas aestimet praesidere.“

3) So z. B. sagte der römische Abgeordnete in der dritten Verhandlung, der apostolische Stuhl habe den reuigen Bischöfen des zweiten ephesinischen Concils Verzeihung bewilligt, l. c. f. 346. Als **Dioskur** in der Mitte der Synode seinen Sitz nehmen wollte, erklärten die römischen Abgeordneten, sie hätten von dem Bischof der Stadt Rom, welcher das Haupt aller Kirchen sei, *κεφαλης ὑπαρχοντος πασων των ἐκκλησιων*, Auftrag dies nicht zu dulden, denn er habe gewagt, eine Synode zu halten ohne Zuziehung des apostolischen Stuhls, was nie geschehn sei und nicht geschehn dürfe. Sie erklärten sich entschlossen wegzugehn, wenn dies zugelassen werde. Concil. Chalc. act. I. f. 68.

4) **Leo** und **Anatolius** zugleich als *ἐξαρχοντες της συνοδου* genannt. Act. IV f. 436.

Mönche und Laien, wahrscheinlich von der Parthei Dioskurs, erregt wurden und welche die Auftritte des zweiten ephesinischen Concils zu wiederholen drohten, zeigten dem Kaiser wohl, wie nothwendig es sei, den Versammlungsort des Concils der Residenz und dem Einflusse der Regierung näher zu bringen; die römischen Abgeordneten erklärten auch dem Kaiser, daß sie es nicht wagten, der Synode beizuwohnen, wenn nicht er selbst bei derselben gegenwärtig sein wolle. Um daher das Concil besser leiten zu können, versetzte es der Kaiser von Nicea nach Chalcedon [1]). Bei der Nähe der Residenz konnte es nun geschehn, was man eben beabsichtigte, daß die ersten Staatsbeamten und der kaiserliche Senat den Versammlungen beiwohnten und daß, wenn etwas Bedenkliches vorfiel, es dem Kaiser sogleich berichtet und ein Verhaltungsbefehl von demselben eingeholt werden konnte.

Der kaiserliche Hof hatte sich eine Aufgabe gestellt, deren Lösung zu dem Allerschwersten gehörte, zwei von fanatischer Wuth gegen einander beseelte Partheien mit einander zu versöhnen und zu vereinigen. Dies zeigte sich gleich anfangs bei der Art, wie Theodoret von den beiden Partheien aufgenommen wurde, da er als Ankläger seiner früheren Richter und um seine feierliche Rechtfertigung zu erhalten, in der Mitte des Concils erschien. Während er von den Orientalen mit den Aeußerungen enthusiastischer Theilnahme aufgenommen wurde, entwürdigten die Bischöfe der egyptischen Parthei ihren geistlichen Charakter durch wie-

1) S. den Brief Marcians an die Synode zu Nicea f. 48. et 49. l. c. und Liberatus c. 13.

derholte Ausrufungen des blind eifernden Fanatismus: „Werft den Juden, den Feind Gottes, den Christuslästerer hinaus!" und um die Kaiserin daran zu erinnern, daß sie als diejenige, welche den Nestorianismus gestürzt, auch diesen Nestorianer nicht dulden dürfe; fügten sie schreiend hinzu: lange lebe die Kaiserin, lange lebe der rechtgläubige Kaiser! So daß sie von den vornehmen Laien, welche im Namen des Kaisers der Synode beiwohnten, es sich mußten sagen lassen, solche pöbelhafte Ausrufungen ziemten den Bischöfen nicht und würden keiner Parthei etwas nützen; aber die Bischöfe rechtfertigten sich damit: „sie schrieen um der Frömmigkeit und um der Rechtgläubigkeit willen [1])".

Freilich offenbarte sich bald der Einfluß der veränderten Stimmung des Hofes auf die Bischöfe, welche auf dem ephesinischen Concil sich dem Dioskur angeschlossen hatten, selbst solche, welche mit ihm an der Spitze der Synode gestanden; schon während der ersten Verhandlung gingen die Meisten von der rechten Seite, wo die egyptische Parthei saß, zur linken über, wo die Orientalen unter dem Vorsitz der römischen Abgeordneten saßen [2]). Oefters ertönte auf dem Concil, wie als von der Absetzung aller derjenigen Bischöfe, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, die Rede war, der Ausruf: wir alle haben gesündigt, wir alle bitten um Verzeihung. Manche entschuldigten ihre auf jenem ersten Concil gespielte Rolle schlecht genug mit dem Gebot der Kaisermacht und mit der

1) δι εὐσεβειαν κραζομεν act. I. l. c. f. 71

2) Concil. Chalc. act. I. f. 130.

Gewalt, die sie erlitten, dagegen sie sich von den vornehmen Laien sagen lassen mußten, daß in Glaubenssachen eine solche Entschuldigung nicht gelten könne [1]), und Dioskur hatte wohl guten Grund zu sagen, daß eine solche Entschuldigung zugleich eine Anklage enthalte [2]).

Obgleich aber die Stimmung des Hofes einen so großen Einfluß auf das Verfahren der Bischöfe ausübte, und obgleich sich beide Partheien zur Vernichtung der ephesinischen Verhandlungen vereinigt hatten; so dauerte doch die Spaltung unter ihnen noch immer fort, und es konnte den kaiserlichen Staatsbeamten, welche die Absichten des Kaisers bei der Synode durchsetzen sollten, nicht so leicht gelingen, durch ein gemeinsames Symbol sie mit einander zu vereinigen und dadurch die Spaltungen in der orientalischen Kirche, deren sich immer erneuernde Ausbrüche man fürchtete, ein Ende zu machen. Schon der Antrag zur Entwerfung eines solchen neuen Symbols fand bei Vielen heftigen Widerstand, weil sie die Absichten der Politik, welche zu ihrem dogmatischen Eifer nicht paßten, wohl durchschauten und zu der ganzen Sache kein Vertrauen hat-

1) Concil. Chalc. act. I. f. 106.

2) Der Bischof Basilius von Seleucia in Isaurien entschuldigte seine Unterzeichnung des über den Patriarchen Flavian ausgesprochenen Urtheils damit, dem Richterstuhl der hundert und zwanzig oder hundert und dreißig Bischöfe übergeben, habe er sich gezwungen gesehn, ihren Beschlüssen zu gehorchen. Da Dioskur darauf zu ihm sagte, er habe sich selbst das Urtheil gesprochen, daß er aus Menschenfurcht das Recht übertreten, gab er die sonderbare Antwort: wenn er mit weltlichen Behörden zu handeln gehabt hätte, wäre er wohl bereit gewesen, den Märtyrertod zu sterben; aber mit seinen Vätern habe er nicht rechten können, l. c. f. 102.

ten [1]). Der Patriarch Anatolius stellte unterdessen, während daß die übrigen Verhandlungen des Concils fortgingen, Berathungen über die Glaubenssache mit auserwählten Bischöfen an. Er ließ sich mit denjenigen, welche gegen die Bestimmungen in dem Brief des Bischofs Leo, der symbolisches Ansehn erhalten sollte, manches Bedenken hatten, in die Untersuchung ihrer Zweifel ein, und er suchte sie zu beschwichtigen, was ihm auch gelungen zu sein scheint. Aber als das Symbol, welches das Ergebniß jener geheimen Berathungen war, der Versammlung vorgelegt wurde, konnte es an neuen Anstößen nicht fehlen. Denn wenn gleich ein Vergleich zwischen beiden Partheien dadurch vermittelt werden sollte, so mußte man sich doch auf vorherrschende Weise entweder mehr an die Formel der egyptischen oder die Formel der römisch-orientalischen Parthei anschließen, und darnach mußte man die eine oder die andere Parthei beleidigen. Das Glaubenssymbol, welches zuerst vorgetragen wurde [2]), scheint besonders nach dem vorherrschenden Interesse der egyptischen Parthei entworfen worden zu sein. Es enthielt die Bestimmung, daß Christus aus zweien Naturen bestehe, was mit dem egyptischen Lehrbegriffe wohl übereinstimmte, nach welchem die Naturen dem Begriffe nach, aber nicht in der Würklichkeit von einander unterschieden werden sollten [3]). Aber einige der orientalischen

1) S. concil. Chalc. act. II. f. 286.

2) Man hatte wohl gute Gründe, dasselbe den Acten des Concils nicht einzuverleiben, daher wir nur aus der Art, wie es aufgenommen wurde, auf den Inhalt desselben zurückschließen können.

3) Daß dies die Hauptsache war, geht hervor aus den Unterhandlungen des Patriarchen Anatolius mit den Bischöfen, welche

Bischöfe waren mit jenem Symbol, welches von der andren Parthei mit lautem Beifall aufgenommen wurde, unzufrieden. Die römischen Abgeordneten erklärten, wenn man mit dem Brief Leo's nicht übereinstimme, so möge man sie zu Hause gehn lassen und es werde in Rom ein Concil gehalten werden. Diese Drohung, welche eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche befürchten ließ, war hinreichend, den kaiserlichen Hof zu schrecken, und man wünschte den Bischof Leo um desto mehr zu schonen, da man durch die seinen dogmatischen Entscheidungen erwiesene Ehre ihn zur Anerkennung des dem Patriarchen von Constantinopel eingeräumten Ranges (S. Band II. S. 349.) zu bewegen hoffte. Deshalb hatte man sich schon so viele Mühe gegeben, dem Brief des Leo an Flavian, mit dem ein Theil der Bischöfe nicht zufrieden sein konnte, symbolische Geltung zu verschaffen [1]). Die

---

er zu einer Veränderung des Symbols zu bewegen suchte. Nach denselben Grundsätzen, welche sie zur Absetzung Dioskurs bewogen hätten, sagte er zu ihnen, müßten sie auch das Symbol verwerfen; denn Dioskur habe den Flavian deshalb entsetzt, weil er die Lehre von den beiden Naturen behauptet, das Symbol aber enthalte die Bestimmung, daß Christus aus zwei Naturen (nicht in) bestehe. Er wollte wohl sagen, das Symbol enthalte die Lehre des verurtheilten Dioskur, nicht die Lehre des durch die Synode gerechtfertigten Flavian. Aber die Bischöfe, welche für das Symbol waren, behaupteten nun dagegen, Dioskur sei nicht aus dogmatischen Gründen entsetzt worden. S. act. V f. 449.

1) Leo wurde in dem an ihn von der Synode gerichteten Briefe aufgefordert, durch jenes Zugeständniß dem Kaiser seinen Dank dafür zu beweisen, daß er der dogmatischen Entscheidung des römischen Bischofs Gesetzes Kraft verliehen und dem Patriarchen dafür, daß er sich mit ihm zur Feststellung der reinen Lehre ver-

Staatsbeamten machten daher den Antrag auf einen neuen Ausschuß zur Untersuchung des Glaubenssymbols, zu welchem Abgeordnete aus den verschiedenen Hauptpartheien, namentlich sechs Orientalen, gewählt werden sollten, und diese sollten unter dem Vorsitz der römischen Abgeordneten wie des Patriarchen Anatolius ihre Versammlungen und Berathungen halten. Aber der Antrag auf eine Veränderung des Glaubenssymbols wurde von vielen Bischöfen mit lauten Bezeugungen des Mißfallens aufgenommen. Die kaiserlichen Bevollmächtigten hielten es für nöthig, von der mißlichen Stimmung der Bischöfe einen Bericht an den Kaiser zu erstatten und seine Befehle einzuholen. Es erschien die kaiserliche Entscheidung, entweder solle der Antrag einer zu ernennenden Commission durchgehn und es solle von derselben ein solches Symbol, mit dem Alle zufrieden seyn könnten und gegen welches kein Bedenken statt finde, entworfen werden, oder es sollten Alle durch ihre Metropoliten ihren Glauben vorlegen und auf solche Weise solle aller Zwiespalt gehoben werden, oder wenn sie auch damit nicht zufrieden wären, so bleibe nichts andres übrig, als daß man, weil hier keine Vereinigung im Glauben zu Stande kommen könne, im Abendlande ein Concil halten lasse. Dies letzte war eine Drohung, welche auf die Bischöfe wohl würken konnte, sie sollten sich von dem römi-

---

bunden. S. Mansi concil. T. VII. f. 154. So machte auch der Patriarch Anatolius selbst in ähnlicher Absicht seine Verdienste in dieser Hinsicht vor dem Bischof Leo geltend in jenem an denselben gerichteten Briefe, den zuerst die Brüder Ballerini unter den Werken Leo's herausgegeben haben. Mansi VII f. 171.

schen Bischof und von einem römischen Concil einen Glauben vorschreiben lassen! Aber diese Drohung brachte für's Erste nur Erbitterung hervor. Man hörte solche Ausrufungen: Diejenigen, welche mit dem alten Symbol nicht zufrieden wären, seien Nestorianer, die möchten weggehn, die möchten nach Rom reisen. Die Bevollmächtigten erklärten darauf, nachdem wohl manches Andre, was uns nicht berichtet worden, vorhergegangen war: Dioskur habe gesagt, er nehme an, daß Christus aus zwei Naturen bestehe; aber zwei Naturen in Christo könne er nicht gelten lassen. Leo lehre zwei ohne Vermischung, Verwandlung und Trennung mit einander vereinigte Naturen in dem Einen Christus. Mit welchem von beiden sie übereinstimmten? Die Bischöfe, schwerlich alle dieselben, welche sich jeder Veränderung des früheren Symbols widersetzt hatten, riefen nun: Sie hätten denselben Glauben wie Leo, wer diesem Glauben widerspreche, sei ein Eutychianer. Darauf machten die Bevollmächtigten den Antrag, daß man nur jene Bestimmung aus dem Briefe Leo's in das Symbol aufzunehmen brauche. Nachdem dieser Antrag allgemein angenommen worden, hielten sie mit dem erwählten Ausschusse eine geheime Versammlung, in welcher demnach das neue Glaubenssymbol entworfen wurde. In demselben wurde bestimmt, daß der Eine und selbe Christus, Sohn, Herr, Eingeborner erkannt werde in zweien Naturen [1]),

---

1) Nicht allein die Berichte des Mönchs Euthymius, s. dessen Lebensbeschreibung von Cyrill in Analectis Graecis, Paris 1688, und des Evagrius beweisen, daß die Leseart der lateinischen Abschriften des Symbols die richtige und die Leseart der griechischen ἐκ δύο φύσεων falsch ist; sondern auch der ganze

so daß alle Vermischung, Verwandlung und Trennung der beiden Naturen ausgeschlossen werde [1]). Keinem solle es erlaubt sein, einen andren Glauben als diesen vorzutragen, anders zu denken oder zu lehren.

Während daß die Uebrigen, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, ihre Reue bezeugten und daher Verzeihung erlangten, beharrte hingegen der Patriarch Dioskur in seiner Opposition. Er wollte den Richterstuhl des Concils nicht anerkennen, und er blieb auch nach der üblichen dreimaligen Vorladung bei seiner Weigerung. Unterdessen waren außer dem, was sein Verfahren auf dem zweiten ephesinischen Concil betraf, manche harte Beschuldigungen gegen seinen Lebenswandel und seine bischöfliche Amtsverwaltung durch alexandrinische Geistliche hinzugekommen. Statt sich zu demüthigen, wagte er selbst den römischen Bischof von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Er wurde demnach von allen seinen geistlichen Würden entsetzt.

Obgleich aber die Person Dioskurs auch von Solchen, welche bisher zu seinen Organen sich hatten gebrauchen lassen, aufgeopfert wurde; so zeigte sich doch der fanatische Haß seiner Parthei gegen die Orientalen noch bei

---

Hergang der Verhandlungen des Concils beweiset dies. Offenbar enthielt ja das frühere der egyptischen Dogmatik günstigere Symbol das ἐκ δυο φυσεων, und die Begünstigung der andren Parthei bestand eben vornehmlich in der Verwandlung des ἐκ in ἐν. Das ἐκ δυο φυσεων paßt auch nicht recht, vielmehr weiset das Verbum γνωριζομενον auf das ursprüngliche ἐν hin. Das ἐν δυο φυσεσι oder ἐκ δυο φυσεων war der Wendepunkt des ganzen Streits zwischen dem Mono- und dem Dyophysitismus.

1) ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως.

manchen Vorfällen, wie in's Besondre bei der empörenden Art, wie der ehrwürdige Bischof Theodoret von dem Concil aufgenommen wurde. Als Theodorets Sache der von ihm eingereichten Bittschrift zufolge in der achten Sitzung des Concils vorgenommen werden sollte, und als er unter den Versammelten erschien, sich auf seine vorzulesende Bittschrift als ein Zeugniß von seinem Glauben berufend; wurde er stets mit dem Geschrei unterbrochen, sie wollten nichts vorlesen lassen, er solle nur den Nestorius verdammen. „Sprich klar heraus: Anathema dem Nestorius und seinen Lehren, Anathema dem Nestorius und seinen Freunden“. Man sieht wohl, daß Theodoret ihn nicht gern gradezu ohne weitere Bestimmung verdammen wollte und daß er doch bereit war, dem Frieden jedes Opfer zu bringen, das er nur mit seiner Ueberzeugung und den Forderungen seines Gewissens vereinigen konnte. Er trug kein Bedenken das zu verdammen, was man einmal mit dem Namen der nestorianischen Kätzerei zu bezeichnen gewohnt war. Man sieht, wie Theodoret sich schon zu Mehrerem verstehen konnte, als wozu er sich früherhin verstanden haben würde. „Wahrlich — sprach er mit würdevoller Ruhe — ich rede nicht anders, als wie ich weiß, daß es Gott wohlgefällig ist. Zuerst will ich euch überzeugen, daß mir an der Bischofsstadt so viel nicht liegt, daß ich der Ehre nicht bedarf, und daß ich nicht deshalb hierher gekommen bin, sondern weil ich verläumdet worden; so bin ich gekommen, mich als einen Rechtgläubigen zu erweisen, euch zu beweisen, daß ich den Nestorius und den Eutyches und Jeden, der zwei Söhne Gottes nennt, verdamme.“ Noch einmal wurde er mit Geschrei aufgefordert, dem Nestorius

und allen nestorianisch Gesinnten Anathema zu sprechen. Er fürchtete sich aber den Nestorianismus zu verdammen, ohne vorher entwickelt zu haben, was er für die reine Lehre halte, damit man nicht Veranlassung haben sollte, sich jenes unbestimmten Namens des Nestorianismus zu bedienen, um das zu verdammen, was nach seiner Ueberzeugung vielmehr reine Lehre war. Deshalb sagte er darauf: wenn ich nicht vorher aus einander setzen darf, wie ich glaube, spreche ich das nicht aus, ich glaube aber — und während er so sprach, riefen die Bischöfe: er ist ein Häretiker, er ist ein Nestorianer, werfet den Nestorianer hinaus. Theodoret sprach darauf: Anathema dem Nestorius und jedem welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennt, und wer den Einen eingebornen Sohn in zwei Söhne zertheilt. Ich habe das Glaubensbekenntniß und den Brief des Bischofs Leo unterschrieben und so denke ich. Nun lebet wohl. Die kaiserlichen Bevollmächtigten erklärten darauf, daß nun Theodoret hinreichende Beweise von seiner Rechtgläubigkeit gegeben habe und es bleibe nur übrig, daß er, wie er durch den römischen Bischof gerechtfertigt worden, seine Kirche als Bischof wieder erlange. In diesen Antrag des Hofes stimmte nun auch ein lautes Geschrei der Versammlung ein [1]).

---

1) Unter diesen Auftritten zu Chalcedon erkennen wir schon nicht mehr in dem Theodoret jene Standhaftigkeit, mit der er bisher seinen unschuldigen Freund vertheidigt hatte. Schon hier erscheint er nicht mehr treu jenen früher ausgesprochenen Betheurungen; doch hier konnte es nur das Nachgeben augenblicklicher Schwäche sein, er konnte für den Augenblick der Wuth blinder Eiferer, die keine Stimme der Vernunft hörten, zu weichen für gut halten, zumal wie er sich darüber er-

Ferner zeigte ein Vorfall während der vierten Verhandlung des Concils, was sich von dem in Egypten herrschenden Fanatismus erwarten ließ. Zehn alte Bischöfe aus diesem Lande weigerten sich, wie man von ihnen verlangte, über die Lehre des Eutyches gradezu das Anathema auszusprechen und den Brief Leo's an Flavian zu unterzeichnen. So groß war die despotische Herrschaft des alexan-

---

klärte, er mit dem Namen des Nestorius eigentlich nur eine bestimmte Irrlehre, für welche man einmal diesen Namen gestempelt hatte, verdammte — und man erkennt ja wohl, wie er sich Gewalt anthut. Aber in dem schärfsten Gegensatz gegen seine bisherige Handlungsweise steht die Art, wie er am Schlusse eines seiner letzten Werke, seines Verzeichnisses der Häresieen (αἱρετικης κακομυθιας ἐπιτομη), von seinem alten Freunde redet, wo er ihn als ein Werkzeug des Satans schildert, als einen Mann, der durch seinen Hochmuth die Kirche in Unruhen stürzte, der unter dem Vorwande der Rechtgläubigkeit die Leugnung der Gottheit und der Menschwerdung des Eingebornen zugleich einführte, den zuletzt die verdiente Strafe traf, ein Vorbote der zukünftigen Strafe. Die Furcht vor den blinden Eiferern allein konnte ihn wohl nicht bestimmen, sich so zu widersprechen, der Verdruß über die Unruhen, die von dem Angriff des Nestorius auf das Wort θεοτοκος (womit er freilich nie zufrieden gewesen war) ausgegangen waren, mußte wohl am Ende auf das Bild des Urhebers jener Unruhen selbst einen Schatten in seiner Seele zurückgeworfen haben. Aber immer ein trauriger Beweis menschlicher Schwäche bei einem Manne, der sonst als ein Licht in finsterer Zeit sich uns darstellt. Gern mögte man denen beistimmen, welche jenen Zusatz für unächt hielten, wenn nur nicht mehr Gründe für das Gegentheil wären, falls auch wohl die an den Sporakios gerichtete Schrift über die nestorianische Käzerei, großentheils aus jener letzten Stelle compilirt, ein untergeschobenes Stück sein könnte. Uebrigens brachte Theodoret vielleicht seine letzten sechs bis sieben Jahre, wie er beabsichtigte, ep. 146., in stiller Zurückgezogenheit und schriftstellerischer Thätigkeit zu.

drinischen Patriarchen über die egyptische Kirche, daß sie erklärten, nach den Kirchengesetzen könnten sie hier nicht unabhängig handeln, sie müßten die Entscheidung des zu erwählenden neuen Patriarchen von Alexandria abwarten und sich darnach richten. Vergeblich hielt man ihnen entgegen, daß sie sich in Sachen der religiösen Ueberzeugung nicht von dem Ansehn eines einzelnen Menschen abhängig machen dürften, daß ihnen der Ausspruch des allgemeinen Concils mehr gelten müsse als der Ausspruch eines einzelnen Bischofs. Sie flehten das Concil um Schonung an, weil ihr Leben in ihrem Vaterlande nicht sicher sein würde, wenn sie unabhängig von ihrem Patriarchen sich zu erklären wagten. Es wurde ihnen endlich dieser Aufschub bewilligt, unter der Bedingung, daß sie bis zur vollzogenen Wahl des neuen Patriarchen zu Ephesus zurückbleiben sollten.

Das Concil zu Chalcedon konnte natürlich nach dem beschriebenen Hergang desselben den beabsichtigten Zweck einer Vereinigung der beiden Partheien nicht erreichen. Die Blößen, welche dasselbe gab durch die inneren Widersprüche, welche während des Fortgangs der Verhandlungen zum Vorschein kamen, der Wechsel mit den Glaubensbekenntnissen, der Einfluß der Hofpolitik auf das letzte Ergebniß, — Alles dies war natürlich nicht geeignet, den Entscheidungen dieses Concils in den Gemüthern der Andersdenkenden Ansehn zu verschaffen [1]).

---

1) Die Monophysiten wußten diese von dem Concil gegebenen Blößen wohl aufzudecken, wie man sieht aus den Beschuldigungen derselben, gegen welche Leontius von Byzanz oder Jerusalem am Ende des sechsten Jahrhunderts in seinem Werke gegen die Nestorianer und die Eutychianer eine Vertheidigung desselben

Wie schon auf diesem Concil zu Chalcedon ein so leidenschaftlicher Fanatismus für den egyptischen Monophysitismus sich offenbart hatte; so war es natürlich, daß dieser durch die Anhänger Dioskurs, welche nach ihrer Heimath zurückkehrten, bald weiter verbreitet wurde, daß er in den großen und wilden Schaaren der an diese Formeln gewöhnten Mönche bald Eingang fand und unter denselben die heftigsten Bewegungen hervorbrachte. Diese Leute sahen in der Lehre von den beiden Naturen nichts andres als reinen Nestorianismus, eine Theilung des Einen Christus in zwei Söhne Gottes, zwei Personen. Daß der über die Natur Erhabene auf natürliche Weise geboren worden sei, erklärten sie, das sei ihnen genug zu wissen. Das Wie könnten sie nicht erklären [1]). Dies war der Keim der für die orientalische Kirche so zerrüttenden, dem praktischen Christenthum so verderblichen monophysitischen Streitigkeiten.

Palästina und Egypten waren zuerst der Hauptsitz derselben. Der vom wilden Fanatismus beseelte Mönch Theodosius, welcher von dem chalcedonischen Concil nach Palästina zurückkehrte, brachte dorthin den Samen der Zwie-

---

verfaßte. S. diese in der griechischen Urschrift bei Mansi Concil. VII. f. 799. Wenn der Vorwurf der Monophysiten, f. 813., würklich enthielte, daß viele Stimmen auf dem Concil durch Gold erkauft worden; so mögte diese Beschuldigung durch die schlechte Vertheidigung des Leontius allerdings bestätigt werden. Aber das liegt nicht in den Worten, sondern es ist nur von der Simonie in der Besetzung der Bißthümer die Rede. Das Wort χειροτονιαι ist nicht von der Stimmgebung auf dem Concil, sondern von den Ordinationen zu verstehn.

1) In der Bittschrift der Mönche aus Palästina: Das μη χρηναι φυσιολογειν· πως γεννα κατα φυσιν τον ὑπερ φυσιν; Harduin. Concil. II. f. 672.

tracht. Er schloß sich an die Wittwe des verstorbenen Kaisers, die Eudoxia an und bald herrschte er in allen Klöstern. Er setzte Alles in Bewegung, wüthend gegen Alle, welche sich von dem chalcedonischen Concil nicht lossagen wollten. Der Patriarch Juvenalis von Jerusalem wurde aus Jerusalem vertrieben, Theodosius selbst wurde dort von seiner Parthei zum Patriarchen ernannt, Aehnliches geschah in andren Städten. Mit Feuer und Schwerdt wurde gewüthet, Theodosius setzte Bischöfe ab und ein. Man mußte endlich gewaltsame Mittel anwenden, um diesem Unfug zu steuern.

Der zweite Schauplatz dieser Streitigkeiten war Egypten und insbesondre Alexandria. Dort war Proterius an der Stelle des abgesetzten Dioskur zum Patriarchen ernannt worden; aber aus dem, was wie wir gesehn haben zu Chalcedon vorgefallen war, läßt sich leicht schließen, daß Dioskur noch eine bedeutende Parthei haben mußte. Es entstand eine Spaltung, welche die heftigsten Unruhen veranlaßte. Man mußte Soldaten herbeirufen, die Versuche, mit Gewalt die Spaltung zu unterdrücken, reitzten wie immer die Gemüther nur desto mehr, es kam zu manchen gewaltthätigen Auftritten, doch wurde endlich die Ruhe wiederhergestellt und sie dauerte so lange Marcian lebte, obgleich die monophysitische Parthei, an deren Spitze der Presbyter Timotheos Ailuros stand, sich als eine abgesonderte immer fortpflanzte. Da sich aber nach dem Tode des Kaisers Marcian 457 von dessen Nachfolger die monophysitische Parthei eine günstigere Stimmung versprach; so wagte sie es, den Timotheus zum Patriarchen einzusetzen und zu ordiniren. Der von dem

militärischen Befehlshaber gemachte Versuch, mit Gewalt durchzudringen, veranlaßte einen Aufruhr, in welchem Proterius ermordet wurde. Beide Partheien wandten sich nun mit Bittschriften an den Kaiser. Da dieser die große Bedeutung der monophysitischen Parthei erkannte, so wünschte er desto mehr durch einen Vergleich ohne gewaltsame Maßregeln die Spaltung beizulegen. Er bat den römischen Bischof Leo den Großen, daß er selbst nach dem Orient kommen möge, um die Unterhandlungen zu leiten. Aber Leo war dazu nicht geneigt und meinte überhaupt, daß kein Nachgeben auf Kosten der durch ein vom heiligen Geist geleitetes Concil ausgesprochenen Lehre statt finden dürfe, sondern daß diese nur streng behauptet werden müsse. Da man den schlechten Erfolg eines allgemeinen Concils zur Wiederherstellung der Ruhe noch zuletzt an dem Beispiel des Concils zu Chalcedon gesehn hatte, so versuchte der Kaiser ein andres Mittel. Er erließ an alle Metropoliten eine Aufforderung, mit ihren Bischöfen sich darüber zu berathen, was von dem Concil zu Chalcedon und von der Ordination des Timotheus zu halten sei, und ihm das Ergebniß der Berathungen zu berichten. Durch eine in diesem Zeitalter seltene weise Mäßigung zeichnete sich nun das Gutachten der Bischöfe Pamphyliens aus. Wir finden hier die dem dogmatischen Begriffsfanatismus dieser Zeit sonst fern liegende Unterscheidung zwischen dem, was zu dem Wesen des christlichen Glaubens und dem, was zur Genauigkeit der für die theologische Entwickelung erforderlichen dogmatischen Bestimmungen gehöre. Jene Bestimmungen — erklärten sie — seien von dem römischen Bischof Leo und von dem Concil zu Chalcedon nicht deshalb entworfen, daß sie an die

Laien

Laien gelangen und diesen ein Aergerniß geben sollten; sondern sie seien nur für die Priester bestimmt, damit diese dadurch die Widersacher sollten bekämpfen können. Die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in dem Einen Christus werde nicht zum Unterricht der Katechumenen gebraucht und nicht in das allgemeine Glaubenssymbol aufgenommen, sondern nur der theologischen Polemik vorbehalten. Sie meinten, daß man über die Fragen, ob Christus in zweien Naturen oder aus zweien Naturen bestehe, und ob man von Einer menschgewordenen Natur des Wortes reden solle, nicht streiten möge, es komme Alles nur darauf an, daß man die Einheit beider Naturen ohne Vermischung behaupte. Sie riethen zu der herablassenden Schonung, welche man aus dem Beispiel Christi lerne, damit man dadurch die Irrenden zurückführe und die Ruhe wieder herstelle [1]).

Da nun doch die meisten Stimmen für die Autorität des Concils zu Chalcedon und gegen die Ordination des Timotheus Ailuros sich erklärten, so beschloß der Kaiser Leo durchgreifend zu verfahren. Im J. 460 wurde Timotheus Ailuros nach Cherson in's Exil geschickt und statt seiner Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria eingesetzt. Dieser konnte durch seine milde Gemüthsart für's Erste zur Wiederherstellung der Ruhe beitragen.

Aber eine desto heftigere Gährung mußte nun leicht ausbrechen, wenn die bisher unterdrückte monophysitische Parthei auf einmal durch eine politische Veränderung das Uebergewicht erhielt. Dies geschah, als es dem Basiliskus im J. 476 gelang, den Kaiser Zeno, der seinem

1) S. Harduin. Concil. T. II. f. 731.

Schwiegervater Leo im J. 474 in der Regierung nachgefolgt war, vom Thron zu stürzen und sich selbst der Kaiserwürde zu bemächtigen. Sei es, daß er nicht ohne Hülfe der monophysitischen Parthei sich so weit erhoben hatte, sei es, daß er in dieser Parthei eine bedeutende Stütze zu finden hoffte, er zeigte von Anfang an die Absicht, dieselbe in dem orientalischen Reiche zur herrschenden zu machen. Er war der erste, der durch ein kaiserliches Gesetz Glaubensentscheidungen bekannt machte, denn er erließ bei seinem Regierungsantritt ein Circularschreiben (ἐγκυκλιον), welches von allen Bischöfen bei Strafe der Entsetzung unterzeichnet werden sollte, und durch welches festgesetzt wurde, daß das nicenische Symbol und was zur Bestätigung desselben zu Constantinopel und Ephesus bestimmt worden, allein gelten, das chalcedonische Symbol und der Brief Leo's hingegen als damit streitend verdammt und überall, wo man solche Stücke finde, sie verbrannt werden sollten. Viele Bischöfe fügten sich bereitwillig dem kaiserlichen Befehl, theils Solche, welche selbst mehr dem Monophysitismus geneigt, nur durch die herrschende Macht bewogen worden waren, die chalcedonischen Bestimmungen anzunehmen, theils Solche, welche jetzt ihre Ueberzeugung nach der dogmatischen Richtung des Hofes bestimmten.

Zu Alexandria konnte der Sieg der monophysitischen Parthei ohne heftige Kämpfe erfolgen, denn diese Parthei hatte ja dort ein natürliches Uebergewicht. Timotheus Ailuros nahm sein Patriarchat wieder ein und der sanfte Timotheus Salophakiolus zog sich wieder ruhig in sein Kloster zurück. Aber heftige Bewegungen entstanden in manchen Gegenden, wo bisher die Parthei des chal-

cedonischen Concils vorgeherrscht hatte und enthusiastische Mönche, welche auf das Volk den größten Einfluß hatten, dieses zum Widerstand gegen die kaiserlichen Befehle anreizten. Der Patriarch Akacius von Constantinopel, obgleich selbst schwankend, erhielt doch durch die Macht der Eiferer den Muth, dem Kaiser Widerstand zu leisten. Da nun noch dazu Zeno unterdessen seine Kräfte wieder verstärkt hatte; so erließ Basiliskus im J. 477 ein zweites Circularschreiben (ἀντεγκυκλιον), wodurch er das erste widerrief. Bald darauf wurde durch den Sieg des Kaisers Zeno, welcher sich der Regierung wieder bemächtigte, die ganze Lage der Dinge verändert.

Dieser Kaiser war anfangs um desto fester entschlossen, mit allem Eifer die Parthei des Concils zu Chalcedon zu befördern, da er dieser Parthei wohl besonders seine Wiedererhebung verdankte, und da sein politisches Interesse ihn zum Feinde der andren Parthei, welche Basiliskus begünstigt hatte, machen mußte. Die Veränderung der Hoforthodoxie hatte bald die bei dieser traurigen Abhängigkeit der Kirche vom Staate gewöhnlichen Folgen. Dieselben Bischöfe Kleinasiens, welche unter der vorigen Regierung sich bei dem Kaiser Basiliskus gegen den Vorwurf gerechtfertigt hatten, als ob sie sein Circularschreiben nur nothgedrungen und aus Furcht unterzeichnet hätten, welche dieses in ihrem Schreiben an denselben ein göttliches [1]) und apostolisches genannt, welche ihm erklärt hatten, daß die Welt

1) Das θεῖον, divinum, freilich aus der heidnischen Zeit her die gewöhnliche Bezeichnung des Kaiserlichen; aber schlimm genug, wenn Bischöfe, von Religionsangelegenheiten redend, dies nachsagten.

zu Grunde gehn werde, wenn er sein Religionsedikt nicht aufrecht erhalte, welche ihn aufgefordert, den Patriarchen Akacius von seinem Amte zu entsetzen, — dieselben bezeugten jetzt eben diesem Patriarchen ihre Reue, sie schrieben ihm, daß sie nicht nach ihrer Ueberzeugung, sondern durch Gewalt gezwungen das Circularschreiben des Basiliskus unterzeichnet hätten, daß sie aber in ihrem Glauben übereinstimmten mit dem, was fromm und richtig auf dem Concil zu Chalcedon bestimmt worden [1]).

Diese Veränderung mußte besonders auf den Zustand der alexandrinischen Kirche, in welcher die monophysitische Parthei immer die vorherrschende war, den größten Einfluß haben. Den Timotheus Ailuros ließ man zwar die noch übrigen wenigen Tage seines hohen Alters ruhig in seinem Patriarchenamt enden; aber da nach seinem Tode im J. 477 die monophysitische Parthei den Archidiakonus Petrus Mongus zu seinem Nachfolger wählte, betrachtete dies der Kaiser als eine Empörung, er sprach das Todesurtheil über den Petrus Mongus aus, und dieser scheint der Vollziehung dieses Urtheils durch die Flucht entgangen zu sein. Die Wiedereinsetzung des Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria wurde geboten. Der Kaiser drohte allen Laien und Geistlichen, welche nicht in zweien Monathen den eben Genannten als ihren Patriarchen anerkennen würden, daß sie aller Würden und Kirchen beraubt, und exilirt werden sollten [2]). Der

1) Vergl. Evagr. hist. eccles. III. c. 5 und 9.

2) S. die Briefe des römischen Bischofs Felix III. an den Patriarchen Akacius und an den Kaiser Zeno.

wiedereingesetzte Patriarch Timotheus konnte durch seine Mäßigung und Milde für's Erste die Ruhe zu Alexandria erhalten. Er gab ein in dieser Zeit seltenes Beispiel, er selbst schützte die monophysitische Parthei, der Kaiser mußte ihn zu größerer Strenge gegen die Häretiker auffordern, daß er ihnen nicht gestatten möge, ihre kirchlichen Zusammenkünfte zu halten und zu taufen; er blieb aber doch seiner bisherigen Verfahrungsweise treu. Er wurde daher von den Alexandrinern geliebt und sie riefen ihm auf den Straßen und in den Kirchen zu: „Wenn gleich wir keine Kirchengemeinschaft mit dir haben, so lieben wir dich doch [1].“

Nach dem bald erfolgten Tode des Timotheus Salophakiolos aber entstand eine neue Spaltung. Die bei weitem zahlreichste, die monophysitische Parthei wählte den Archidiakonus Petrus Mongus zum Patriarchen, die kleinere Parthei der chalcedonisch Gesinnten wählte den bisherigen Oberökonomus der alexandrinischen Kirche, Johannes Talaja. Der Kaiser war anfangs entschlossen, nur die Wahl der chalcedonischen Parthei zu genehmigen; aber es kamen manche Verwickelungen dazwischen, wodurch er anders gestimmt wurde.

Johannes Talaja, damals als Presbyter Vorsteher der Kirchen auf der Insel Tabennae, war von dem Patriarchen Timotheus Salophakiolos, nachdem dieser von dem Kaiser Zeno wieder eingesetzt worden, mit einem Bischof von Niederhermupolis, Namens Gennadius, einem Ver-

---

1) S. Liberati Diaconi breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum ed. Garnier pag. 108.

wandten des Patriarchen, nach Constantinopel gesandt worden, Gennadius war zu Constantinopel zurückgeblieben und hatte dort als Bevollmächtigter oder Agent des alexandrinischen Patriarchen (Apokrisiarios) großen Einfluß erhalten. Johannes Talaja aber hatte zu Constantinopel eine Verbindung mit einem der ersten Männer des Reichs angeknüpft, mit dem Illus, welchem der Kaiser zum Theil die Wiedererlangung des Throns verdankte, und wahrscheinlich hatte ihn schon damals Illus, vielleicht nicht ohne die Zusicherung glänzender Geschenke von seiner Seite, versprochen, daß er ihm nach dem Tode des alten Timotheus das Patriarchat verschaffen wolle. Deshalb gab er nach seiner Rückkehr sein Amt an der Kirche zu Tabennae auf und trat das früher von ihm bekleidete Amt zu Alexandria wieder an, um bei dem Tode des Patriarchen gleich alles so einrichten zu können, daß er nicht zu fürchten brauchte seines Zwecks zu verfehlen. Von hier aus schickte er dem Illus viele und kostbare Geschenke. Sich verlassend auf die Gunst dieses mächtigen Mannes, glaubte er um den zu Constantinopel zurückgebliebenen Bischof Gennadius und um den Patriarchen selbst sich desto weniger bekümmern zu müssen, und durch diese Vernachlässigung machte er sie zu seinen Feinden. Dem Abgeordneten, welchen er mit seinem Amtsantrittsschreiben (ἐνθρονιςικα) nach Constantinopel absandte, trug er auf, daß er dieses nicht sogleich an den Patriarchen abgeben, sondern zuerst seinen Gönner, den viel vermögenden Illus, aufsuchen und in Allem nach dessen Anweisung verfahren möge. Da aber dieser sich damals zu Antiochia befand, so reisete der Abgeordnete des Johannes Talaja, ohne das Schreiben an den Patriar-

chen zu übergeben, nach jener Stadt [1]). Der Patriarch Akacius wurde durch diese unerhörte Kränkung seiner Ehre als Bischofs der Residenz vollends gegen ihn eingenommen und, da Illus bald nachher sich gegen den Kaiser empörte, so konnte es dem Akacius desto leichter gelingen, bei dem Kaiser Zeno auch den Johannes Talaja verhaßt zu machen. Petrus Mongus, das Haupt der monophysitischen Parthei, wußte diese Umstände gut zu seinem Vortheil zu benutzen. Er kam selbst nach Constantinopel, er machte auf die Gefahren aufmerksam, welche die Erbitterung der zahlreichen monophysitischen Parthei in Egypten der Ruhe des Staats bringen könnte, wenn man ihnen einen Patriarchen aufdringen wollte. Er schlug hingegen einen Vergleich vor, durch den er Alle zu Einer Kirche zu vereinigen Hoffnung machte. Akacius ging in diesen Plan ein und wußte den Kaiser günstig für denselben zu stimmen. Dieser erließ im J. 482 eine an die Kirchen des alexandrinischen Patriarchats gerichtete Vergleichsformel, welche durch Auslassung der bei den streitigen Fragen gebrauchten Ausdrücke, Alles nur in's Allgemeine haltend, die Aufhebung dieses Gegensatzes vermitteln sollte. Hier wurde bestimmt, daß nichts andres gelten sollte als das nicenisch-constantinopolitanische zu Ephesus erneuerte Symbol, den Anathematismen Cyrills wurde symbolisches Ansehn beigelegt, und ohne die den Streit betreffenden Namen Person und Natur zu erwähnen, wurde erklärt, daß Christus Einer sei und nicht zwei [2]), Wunder und Leiden bezögen

---

1) S. Liberat. c. 16. und 17. und Theophanes Chronographie.

2) ἓν τυγχάνειν καὶ οὐ δύο.

sich auf den Einen, über Nestorianismus und Eutychianismus wurde die Verdammung ausgesprochen, aber auch über Alle, welche diesen Bestimmungen zuwider lehrten oder gelehrt hätten, sei es zu Chalcedon, oder in welcher Synode und wo es sein möge [1]).

Dieses Henotikon sollte nun nach der Absicht des Kaisers überall die Grundlage des Kirchenfriedens werden. Diejenigen unter den Monophysiten, welche sich dazu verstanden, dasselbe zu unterzeichnen, sollten, ohne daß sie deshalb ihre besondren Lehrmeinungen aufzuopfern brauchten, von der andren Parthei in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, und auch dieser sollte es frei stehn, ihre besonderen Lehren beizubehalten, für sich selbst an die Autorität des Concils zu Chalcedon und des von Leo an Flavian geschriebenen Briefes sich anzuschließen. Nur sollte unbeschadet dieser Differenzen das Henotikon als Grundlage der Kirchengemeinschaft gelten und keine Parthei die andre verkätzern. Aber ein solcher Zweck wurde auf diese Weise keineswegs erreicht. Die eifrigen Monophysiten verlangten eine ausdrückliche Verdammung des Concils zu Chalcedon und des Briefs an Flavian, und da sie von den Gemäßigten, welche mit dem Henotikon zufrieden waren, sich trennten, ohne ein Oberhaupt zu haben, wurden sie von nun an mit dem Namen der Hauptlosen (Akephaloi) bezeichnet. Wenn nun diejenigen Bischöfe, welche in ihrer dogmatischen Ueberzeugung mit dieser Parthei am meisten übereinstimmten, sich durch die Rücksicht auf dieselbe be-

1) Evagr. III. 14.

stimmen ließen, so verdarben sie es dadurch mit denjenigen, mit welchen sie durch das Henotikon Frieden geschlossen hatten. Von der andren Seite waren die eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils am wenigsten zufrieden mit einer Vergleichsschrift, in welcher von diesem Concil auf eine so geringschätzige Weise gesprochen wurde, und ihnen erschienen Alle, welche das Henotikon annahmen, als Monophysiten. So war durch das Henotikon statt Beilegung der Spaltung nur Vermehrung derselben erfolgt. Statt zweier Partheien waren vier entstanden, die Eiferer von beiden Seiten und die das Henotikon anerkennenden Gemäßigten von beiden Partheien. Die eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils fanden in der römischen Kirche eine große Theilnahme und verkätzerten hier die herrschende Parthei der orientalischen Kirche. Eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche war davon die Folge.

Während daß diese durch das Henotikon hervorgebrachten Bewegungen fortdauerten, starb der Kaiser Zeno im J. 491 und Anastasius wurde sein Nachfolger. Dieser wünschte nur den Frieden zu erhalten, dem Verkätzern von beiden Seiten zu steuern, und deswegen wollte er das Henotikon nicht fallen lassen. Aber diese von einem politischen Gesichtspunkt ausgehende Mäßigung konnte ihn den Eiferern nur verdächtig machen, und, da er nichts dulden wollte, was seinem Plan entgegen war, so erschien er, indem er den Frieden zu erhalten suchte, in dem Lichte eines Verfolgers. Heftige Unruhen brachen unter der Regierung dieses Kaisers durch den Kampf beider Partheien in Sy-

rien, Palästina, Egypten und Constantinopel aus, und sein Streben, die Eiferer zur Mäßigung zu nöthigen, würkte dazu, daß die Bewegungen nur noch heftiger wurden. Da er den Eiferern in seiner Umgebung zu Constantinopel selbst sich am stärksten widersetzte, so mußte er dadurch den Schein einer Begünstigung des Monophysitismus auf sich fallen lassen. In den Patriarchen zu Constantinopel fand er heftige Gegner. Dem Patriarchen Euphemius war die Rechtgläubigkeit des Kaisers von Anfang an verdächtig gewesen, er hatte in dessen Thronbesteigung nur unter der Bedingung gewilligt, daß dieser ihm eine schriftliche Versicherung darüber ausstellte, er werde nichts gegen das Ansehn des Concils zu Chalcedon unternehmen. Bald suchte Anastasius sich seiner zu entledigen, was nicht ohne Volksunruhen geschehn konnte. Der Presbyter Macedonius, an dem man bisher keinen leidenschaftlichen Eifer bemerkt hatte, wurde zu seinem Nachfolger ernannt; aber auch er mußte sich bald die kaiserliche Ungnade zuziehen, da er unter den Eiferern der Parthei des chalcedonischen Concils den Ruf der Rechtgläubigkeit nicht verlieren wollte und sich daher mehr an sie anschloß, als es der Plan des Kaisers zuließ. Dazu kam, daß damals an die Spitze der bisher hauptlosen eifrig monophysitischen Parthei zwei kraftvolle Männer sich stellten und in andren Gegenden Unruhen entstanden, deren Einfluß sich nach Constantinopel verbreitete. Der Eine jener beiden Männer, Xenajas aus Tahal in Persien, hatte schon in seinem Vaterlande gegen den Nestorianismus eifrig gekämpft, darauf hatte er sich nach Syrien begeben und der monophysitische Patriarch von Antiochia, Peter, nach dem Gewerbe, welches er als Mönch getrieben, der

Gärber genannt [1]) (ursprünglich einer der mit dem Eutyches verbundenen Mönche zu Constantinopel), hatte ihn zum Bischof der Stadt Hierapolis oder Mabug gemacht. Durch ihn wurde auch sein Name in den mehr griechischen Philoxenos umgewandelt und unter diesem Namen ist er am bekanntesten als derjenige, welcher zur Entstehung der sogenannten philoxenianischen syrischen Uebersetzung des neuen Testaments die Veranlassung gegeben. Mit dem Nachfolger jenes monophysitischen Patriarchen, dem Flavianus, welcher der Lehre des chalcedonischen Concils mehr ergeben war, gerieth er aber durch seinen Eifer für die Verbreitung der monophysitischen Lehren in Streit, denn Flavian wollte zwar durch Nachgeben in vielen Stücken den Frieden erkaufen, doch die Lehre von den beiden Naturen ausdrücklich zu verdammen konnte ihn nichts vermögen. Es kam zu heftigen Kämpfen, die sich auch in das benachbarte Palästina verbreiteten.

Der zweite unter jenen beiden neuen Anführern der monophysitischen Parthei war Severus, er stammte aus Sozopolis in Pisidien. Als Heide hatte er sich in der berühmten Rechtsschule zu Beryt dem Rechtsstudium gewidmet und war nachher in den Advokatenstand eingetreten. Zu Tripolis in Phönicien empfing er die Taufe, er wurde Mönch und gesellte sich zu einer Schaar der eifrigsten Monophysiten. Durch eine Gegenparthei vertrieben, kam er mit vielen seiner Gefährten nach Constantinopel, bei dem Kaiser Schutz zu suchen. Er schilderte ihm die Vertheidigung des chalcedonischen Concils als die Ursache aller Unruhen, er suchte einen gewissen Zusatz zu dem alten verehr-

1) Πετρος ὁ κναφευς.

ten Kirchenliede, dem Trisagion (das dreimal heilig aus Jes. 6.), als eine neue Vereinigungsformel für beide Partheien geltend zu machen. Schon früher hatte nämlich der oben genannte monophysitische Kirchenlehrer, Peter der Gärber, zu einer der Anrufungen Gottes in jenem Kirchenliede den Zusatz gemacht, der du für uns gekreuzigt worden (ὁ ςαυρωθεις δι' ἡμας). Diese Uebertragung der Prädikate, welche in diesem Zusatz ausgesprochen war, stimmte ja ganz zu dem monophysitischen Lehrtypus; konnte aber in einem andren Sinne, gleichwie man hier das Wort θεοτοκος in den kirchlichen Sprachgebrauch aufgenommen hatte, auch von den Dyophysiten als Gegensatz gegen den Nestorianismus zugelassen werden — und in dieser antithetischen Beziehung konnten daher beide Partheien übereinstimmen. Dies benutzte Severus; aber unter der damals vorhandenen Gährung der Gemüther zu Constantinopel erschien dieser Zusatz als crasser Monophysitismus, als Beeinträchtigung der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens und es fand diese Neuerung den heftigsten Widerspruch. Während daß bei dem öffentlichen Gottesdienste die eine Parthei das alte Kirchenlied in seiner einfachen Form sang, drängten sich Andre hinzu, indem sie laut die neu hinzugekommnen Worte hinzuschrieen. So wurde die Feier der Andacht selbst durch die Aeußerungen profaner Leidenschaft und durch blutige Streitigkeiten entweiht. Da das Gerücht sich verbreitete, daß der Kaiser den Zusatz zu dem Kirchenliede begünstige und den Patriarchen Macedonius zu entfernen drohe, brach ein heftiger Aufruhr aus. Die Häuser mehrerer Großen wurden verbrannt, ein Mönch, welchen man für den Urheber des Zusatzes hielt, wurde von dem wü-

thenden Volk ergriffen, ermordet, sein Kopf auf einer Stange im Triumph herumgetragen. Da erschien der Kaiser ohne Krone auf dem Circus vor dem versammelten Volk, er erklärte, gern wolle er die Regierung niederlegen, aber nur könnten nicht Alle zugleich regieren, Einer müsse Herr sein. Solche Worte würkten auf die erhitzten Gemüther, das Volk bat den Kaiser, die Regierung zu behalten, und versprach Ruhe. Diesen günstigen Augenblick benutzte der Kaiser, er ließ den Patriarchen Macedonius entfernen und ein Presbyter Timotheus, der das Henotikon annahm, wurde zu seinem Nachfolger eingesetzt. Indessen sah sich der Kaiser von mehreren Seiten genöthigt, der Wuth der erbitterten Parthei des chalcedonischen Concils, wo diese die vorherrschende war, nachzugeben. Durch diese Erbitterung wurde die Empörung des Feldherrn Vitalian, welche im Jahr 514 ausbrach, unterstützt, und Anastasius sah sich genöthigt Friedensbedingungen zum Vortheil der Anhänger des chalcedonischen Concils einzugehn. Er versprach, ein Concilium zu Heraklea in Thracien zusammenzurufen und zwar mit Zuziehung des römischen Bischofs, so daß also vor Allem die Kirchengemeinschaft mit diesem wieder angeknüpft werden solle, was denn nichts Andres hieß, als daß das chalcedonische Concil wieder in seine Autorität eingesetzt werde; denn man konnte ja nur unter dieser Bedingung mit der römischen Kirche Frieden hoffen. Doch suchte Anastasius der Erfüllung solcher Vergleichsbedingungen, welche ihm zu lästig waren, auszuweichen, so lange er konnte, und die Schwierigkeiten, welche von der römischen Kirche bei den Friedensunterhandlungen gemacht wurden, erleichterten ihm die Verzögerung. Desto stärker offenbarte sich

der Enthusiasmus für das chalcedonische Concil, der Haß gegen den Monophysitismus und gegen den Kaiser Anastasius, welchen man für einen Verfechter desselben hielt, nach dem Tode des letzteren und bei dem Regierungsantritt des Kaisers Justinus, seit 518.

Als der Patriarch Johannes von Constantinopel unter der neuen Regierung zum ersten Mal bei dem Gottesdienst erschien, wurde er von dem versammelten Volk mit wiederholten Ausrufungen empfangen, wodurch man verlangte, daß, da nicht mehr der Manichäer Anastasius, sondern der rechtgläubige Justinus regiere, die Autorität des chalcedonischen Concils wieder öffentlich bekannt gemacht, das Anathema über den Severus und alle Häupter der monophysitischen Parthei ausgesprochen werde, alle Monophysiten sollten vom kaiserlichen Hofe und aus der Residenz entfernt werden [1]), die Gemeinschaft mit der rö-

1) S. das Protokoll in den Akten des Concils unter dem Mennas Harduin T. II. f. 1334. und 1335. Es zeigte sich besonders der Haß gegen den vielvermögenden Oberkammerherrn Praepositus sacri cubiculi Amantius. Man rief in Beziehung auf ihn: *τον λῃρον του παλατιου ἔξω βαλε.* Er mußte wohl unter dem Anastasius auf die Beförderung des Monophysitismus großen Einfluß gehabt haben, denn indem man den Patriarchen zu einer offenen Erklärung aufforderte, rief man: er brauche ja unter der Regierung des Justinus den Amantius nicht zu fürchten: *οὐ φοβησαι Αμαντιον τον Μανιχαιον, Ἰουςινος βασιλευει*, l. c. Harduin. f. 1339. Dieser Amantius war nun aber dem Kaiser Justinus verhaßt und verdächtig, denn er hatte den Plan gehabt einen Comes Theokritus, durch den er selbst zu regieren hoffen konnte, zum Kaiser zu machen. Er hatte deshalb dem Justinus, damaligem Befehlshaber der kaiserlichen Leibwache, eine Summe Goldes gegeben, durch zweckmä-

mischen Kirche solle wieder angeknüpft werden. Die versammelte Menge stand nicht ab von ihrem ungestümen Geschrei, bis der Patriarch nachgegeben hatte. Aehnliche Aufforderungen von Geistlichen, Mönchen und Laien kamen auch aus andren Kirchen. Da der Kaiser Justinus, ein roher Thracier, selbst unbekümmert um theologische Streitigkeiten, sich leiten ließ durch seine beiden für die Lehre des chalcedonischen Concils eifrig streitenden ersten Staatsdiener, den Vitalianus und Justinianus; so konnte er leicht zu Allem, was dem Interesse dieser Parthei gemäß war, bewogen werden. Neue Unterhandlungen mit dem römischen Bischof Hormisdas wurden angeknüpft und man war bereit alle von demselben vorgeschriebenen Bedingungen zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft einzugehn. Darunter war die harte, daß die Namen aller Bischöfe, welche unter der vorigen Regierung an das Henotikon oder an die

---

ßige Vertheilung derselben Stimmen für den Theokritus zu erkaufen. Aber Justinus gebrauchte das Gold zu seinem Vortheil und wurde Kaiser. Natürlich mußte er nun den Amantius fürchten, den er bald hinrichten ließ. S. Evagr. l. IV. c. 2. Theophanes Chronograph. bei dem Regierungsantritte Justins. Die Ermordung des Amantius wurde aber als ein Strafgericht über den Kätzer betrachtet. S. die Volksexclamation bei einer Versammlung in der Kirche zu Tyrus, welche gleichfalls die Verdammung der Monophysiten verlangte: Harduin. l. c. f. 1359. ἀπεθανεν Ἀμαντις ὁ ἀνταρτης της τριαδος. Man erkennt hier den verborgenen Zusammenhang zwischen den Machinationen politischer und theologischer Partheien. Die Furcht vor der Ansteckung des Monophysitismus war in manchen Gegenden so groß, daß man in Tyrus sogar die egyptischen Holzhändler nicht in der Stadt dulden wollte, damit sie nur nicht monophysitische Kätzerei aus Egypten verbreiten sollten, l. c. 1355.

monophysitische Parthei sich angeschlossen hatten, aus den Kirchenbüchern getilgt werden sollten. Das Anathema über die Häupter der monophysitischen Parthei konnte man zwar leicht durchsetzen, und zu Constantinopel trug man sogar kein Bedenken, den Patriarchen Akacius preis zu geben; aber in manchen Gegenden waren Geistliche und Gemeinden durchaus nicht geneigt, das Andenken geliebter Bischöfe aufzuopfern, sie ließen sich durch keine Vorstellungen und Drohungen dazu bewegen. Es waren neue Spaltungen und blutige Unruhen zu befürchten, wenn man sie zwingen wollte. Der Kaiser selbst forderte deshalb den römischen Bischof zur Nachsicht in dieser Hinsicht auf [1]). Die monophysitischen Geistlichen wurden indeß ihrer Stellen entsetzt. Dem Severus, der sich zum Patriarchen von Antiochia zu machen gewußt hatte, drohte durch die Rachsucht des persönlich von ihm beleidigten Feldherrn Vitalianus ein härteres Loos; aber er rettete sich durch die Flucht nach Alexandria, wo er bei seinen monophysitischen Glaubensgenossen eine freundschaftliche Aufnahme fand. Dort war die monophysitische Parthei zu mächtig, als daß man etwas gegen sie vorzunehmen wagen konnte.

Der Nachfolger dieses Kaisers seit dem J. 527, Justinian, wollte ein eifriger Verfechter der chalcedonischen Rechtgläubigkeit sein, die Theilnahme an theologischen Streitigkeiten war ihm eine Lieblingssache, und gern wollte er Gesetzgeber für die Kirche wie für den Staat werden; aber je

1) S. den Briefwechsel zwischen dem Patriarchen von Constantinopel, dem Kaiser Justinus und dem römischen Bischof Hormisdas.

je mehr er selbst handeln wollte und zu handeln meinte, desto mehr war er das Werkzeug Anderer, welche, seine Schwächen benutzend, des Einflusses auf ihn sich zu bemächtigen gewußt hatten, und so mußte er oft solchen Absichten dienen, welche seiner eigenen Willensmeinung ganz entgegen waren. Insbesondre wußte seine ihn beherrschende Gattin Theodora, eine Anhängerin des Monophysitismus, zum Vortheil der ihm verhaßten monophysitischen Parthei mancherlei Ränke zu schmieden. Sie wußte es dahin zu bringen, daß unter den Augen des Kaisers zu Constantinopel ein monophysitischer Verein sich bildete, dessen Zweige sich in das ganze Reich verbreiteten, daß sogar ein Monophysit zu dem Bißthum der Residenz erhoben und Alles vorbereitet wurde, um die monophysitische Parthei aus einer bedrückten zur herrschenden zu machen. Ihr vornehmstes Werkzeug, um Alles dies durchzusetzen, war ein Mann, Namens Anthimus, dieser war Bischof der Kirche zu Trapezunt im Pontus gewesen, hatte aber seine Gemeinde verlassen, ohne auf gesetzmäßige Weise von seinem Hirtenamte entbunden zu sein, wie er vorgab, um als Mönch ein vollkommnes christliches Leben zu führen [1]), aber wahrscheinlich, nach dem Erfolg zu schließen, wie so manche Andre, weil das Leben am Hofe mehr Reiz für ihn hatte, als die Verwaltung eines durch äußerlichen Glanz nicht ausgezeichneten Hirtenamtes in einer kleinen Stadt. Er begab sich nach Constantinopel, der Ascetenmantel verschaffte ihm dort großes Ansehn, er erwarb sich die Gunst der Kaiserin Theo-

1) In der ersten Action des Concils unter dem Mennas heißt es: *οὗτος ἐκ πολλου την ἰδιαν ἐκκλησιαν καταλιπων, και πεπλασμενον βιον ἐγκρατειας ἀναλαβων*, f. 1195. l. c.

dora, und der abwechselnde Aufenthalt am Hofe oder auf einem angenehmen Landsitze bei Constantinopel [1]) gefiel ihm besser als das stille Leben in seinem früheren Hirtenamte. Um diesen Mann versammelten sich nun die bedeutendsten Männer der monophysitischen Parthei, welche unter dem Schutz der Theodora nach Constantinopel kamen, unter denen Severus selbst war. Endlich wußte es die Kaiserin dahin zu bringen, daß Anthimus im J. 535 sogar zum Patriarchen von Constantinopel ernannt wurde [2]). Gewiß dachte der so rechtgläubig sein wollende Kaiser Justinian nicht anders, als daß er einen eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils zu seinem Bischof habe. Und vielleicht hätte das Spiel noch länger gedauert und es wäre der schlauen Theodora noch mehr durchzusetzen gelungen, wenn nicht durch einen ganz unvorhergesehenen Umstand Alles vereitelt worden wäre, nachdem die Täuschung nicht länger als ein Jahr gedauert hatte. Es geschah nämlich, daß der römische Bischof Agapetus als Gesandter des ostgothischen Königs Theoderich nach Constantinopel kam. Viele unzufriedene Geistliche und Mönche benutzten diese Gelegenheit und übergaben dem römischen Bischof, der den Zorn der Kaiserin weniger zu fürchten hatte als Andre und daher auch unabhängiger am Hofe handeln konnte, Klaglibelle gegen den Bischof Anthimus, indem sie ihn theils der Irrlehre anklagten, theils unrechtmäßiger Gelangung zum Patriarchat von Constantinopel. Der römische Bischof

1) Sein προαςειον act. IV. sub Menna, f. 1243.

2) Prokopius sagt in seiner geheimen Hofgeschichte (hist. arcana) c. 17. von der Theodora: αὐτη τας τε ἀρχας και τας ἱερωσυνας ἐχειροτονει.

verlangte von ihm, daß er durch ein Glaubensbekenntniß seine Rechtgläubigkeit bezeugen und (wie es die abendländischen Kirchengesetze gegen die Versetzungen der Bischöfe vorschrieben) von dem Patriarchat von Constantinopel wieder zu seinem früheren willkürlich verlassenen Bißthume zurückkehren sollte. Da Anthimus dazu sich nicht verstehn wollte, schloß ihn Agapet von der Kirchengemeinschaft aus und er mied auch jede Zusammenkunft mit ihm. Die Kaiserin konnte den römischen Bischof weder durch ihre Versprechungen, noch durch ihre Drohungen umstimmen. Da Justinian durch dessen Einfluß davon überzeugt wurde, wie sehr er getäuscht worden, so wurde er natürlich dadurch desto mehr zum Unwillen gereizt. Anthimus wurde entsetzt und auf Agapets Antrag der Presbyter Mennas, Vorsteher des größten Hospitals zu Constantinopel, zum Patriarchen ernannt [1]).

Der neue Patriarch versammelte im J. 536 die grade zu Constantinopel anwesenden Bischöfe zu einer Synode (*συνοδος ἐνδημουσα*), um die Verdammung des Monophysitismus und der Vertheidiger desselben vollends zu besiegeln. Der Kaiser Justinian fügte zu den Beschlüssen dieses Concils ein dieselben bestätigendes Gesetz hinzu, wie es seines Despotismus würdig war. „Die Häupter der monophysitischen Parthei sollten die Residenz und alle angeseheneren Städte meiden, als Privatleute still und ruhig leben, sich wohl hüten, Andre zu verderben und zur Lästerung zu verleiten; die Schriften des Severus sollten verbrannt werden, es sollte Keinem erlaubt sein, sie zu be-

1) S. Concil. sub Menna act. I. Liberati breviar. c. 21.

sitzen oder abzuschreiben, Jedem, der sie abzuschreiben wagte, sollte die rechte Hand abgehauen werden" [1]).

Als die Kaiserin Theodora diesen Versuch vereitelt sah, gab sie deshalb doch ihren Plan noch nicht auf; sondern fruchtbar an Ränken, suchte sie durch Machinationen von anderer Art ihn zur Ausführung zu bringen. Sie lernte den Diakonus Vigilius, der mit dem römischen Bischof Agapet nach Constantinopel gekommen war, genauer kennen; der Ehrgeiz dieses charakterlosen Mannes machte ihr Hoffnung, ihn gut zu ihrem Werkzeuge gebrauchen zu können. Da Agapet, sei es, wie Einige berichten, vor seiner Abreise zu Constantinopel selbst, oder, nach Andrer Bericht, unterwegs vor seiner Rückkehr nach Rom, gestorben war, so versprach sie dem Vigilius eine große Summe Geldes und das römische Bißthum, wenn er sich verpflichten wollte, die Autorität des chalcedonischen Concils umzustürzen und dem Anthimus, gleichwie den übrigen Häuptern der monophysitischen Parthei, die Glaubensübereinstimmung schriftlich zu bezeugen. Vigilius ging Alles ein, und zwischen zweien Frauen wurden die Ränke verhandelt. Die Gattin des griechischen Feldherrn Belisarius, der für die Macht des oströmischen Kaiserthums in Italien glücklich kämpfte, die Antonina, war in den Plan der Kaiserin mit einverstanden und sollte an dessen Vollziehung mit arbeiten; sie würkte auf ihren Mann.

Silverius war unterdessen schon zum Nachfolger des verstorbenen Agapet eingesetzt worden. Er sollte nun ent-

1) Harduin Concil. T. II. f. 1406.

weder dieselben Verpflichtungen übernehmen, welche Vigilius übernommen hatte, oder er sollte diesem weichen. Da ihm seine Ueberzeugung theurer war als zeitlicher Vortheil, so benutzte man gegen ihn die falsche Beschuldigung, daß er Rom den Feinden des griechischen Reichs, den Gothen, habe überliefern wollen, welche Beschuldigung durch die frühere freundschaftliche Verbindung des Bischofs mit dem ostgothischen Könige einigen Schein erhalten konnte, und den treulosen Griechen war es leicht, Urkunden und Zeugnisse zu erdichten. Silverius wurde demnach exilirt und Vigilius zum Bischof eingesetzt im J. 538.

Desto mehr konnte man von diesem erhalten, denn die Sache des Glaubens galt ihm wenig, wie er auch wenig von den darauf sich beziehenden Lehrstreitigkeiten verstand und eben so wenig Interesse dafür hatte. Er übergab der Antonina einen Brief an den Anthimus und an die übrigen Häupter der monophysitischen Parthei, in welchem er sich würklich ganz monophysitisch aussprach und seine Glaubensübereinstimmung mit ihnen bezeugte; aber er bat sie zugleich recht schlau, um es mit keiner Parthei zu verderben, sie mögten das, was er ihnen schreibe, doch ja geheim halten, und vielmehr sich das Ansehn geben, als ob sie seinen Glauben besonders für verdächtig hielten, damit er desto leichter was er angefangen vollbringen könnte.

Da nun Vigilius auf solche Weise zweien Partheien dienen wollte, der einen insgeheim, der andren öffentlich, so konnte die Theodora natürlich doch von Allem was sie wollte nichts durch ihn geltend machen, denn er hütete sich wohl, eine öffentliche Erklärung nach ihrem Sinn abzuge-

ben. Sie sah also Geld und Ränke umsonst verschwendet, und sie fand in dieser verschuldeten Täuschung die verdiente Strafe ränkevoller Treulosigkeit.

Aber sie stand deshalb doch auch jetzt von ihrem Plan nicht ab, und bei der unwiderstehlichen Neigung des Kaisers Justinian, über Dinge zu entscheiden, von denen er nichts verstand, bei den mancherlei Kämpfen der theologischen Hofpartheien, der Charakterlosigkeit des Vigilius, konnte sie doch noch Mittel finden, sich günstigere Aussichten für die Ausführung ihrer Absichten zu eröffnen, wenigstens die Gegner des Monophysitismus in einen Streit unter einander selbst zu verwickeln. Die Gelegenheit dazu war folgende: Die alten syrischen Kirchenlehrer, Theodorus von Mopsuestia, Theodoret und Ibas von Edessa, waren von Anfang an ein Ziel des fanatischen Hasses und der Verkätzerung der monophysitischen Parthei gewesen. In dem geheimen Vertrage, welcher dem Vigilius die Würde eines römischen Bischofs verschaffte, hatte er sich auch verpflichtet über den Theodorus und den Theodoret das Anathema auszusprechen [1]).

Von einer ganz andren Seite her erhielt die monophysitische Hofparthei, welche schon nicht mehr laut zu reden wagte, Gelegenheit sich mit einer andren Hofparthei, welche

1) In dem oben angeführten Briefe an die monophysitischen Bischöfe schließt er mit den Worten: Anathematizamus ergo Theodorum, Theodoretum et omnes qui eorum statuta coluerunt vel colunt. Auch Facundus von Hermiane wußte von diesem geheimen Vertrage des Ehrgeizes. „De ipsius episcopi Romani chirographis ambitionis impulsu, quum fieri arderet episcopus, parti alteri factis.“ Ep. ad Mocian. Sirmond. II. 593. E.

von einem ganz andren dogmatischen Interesse ausging, zur Ausführung dieses, wie wir aus jener von dem Vigilius eingegangenen Verpflichtung sehn, längst entworfenen Planes zu verbinden. Wir müssen hier auf Begebenheiten hinblicken, welche wir in einem andren Zusammenhang ausführlicher, hier nur beiläufig erwähnen.

Die damals nur noch von Wenigen in der orientalischen Kirche genauer gekannten, in der abendländischen Kirche ganz unbekannten Lehren und Schriften des Origenes hatten in Klöstern von Palästina grade zu dieser Zeit großen Eingang gefunden, und es hatte sich dort eine Parthei enthusiastischer Origenisten gebildet, welche von den Eiferern für die kirchliche Rechtgläubigkeit heftig bekämpft wurde. Aber jene origenistische Parthei hatte sich großen Einfluß am Hofe zu verschaffen gewußt durch zwei Aebte aus ihrer Mitte, den Domitian und besonders den Theodorus Askidas. Diese hatten sich nämlich nach Constantinopel begeben und durch den Eifer für das chalcedonische Concil, den sie zur Schau trugen, die besondre Gunst des Kaisers Justinian gewonnen, so daß sie am Hofe viel galten [1]. Er machte den Domitian zum Bischof von Ancyra in Galatien, den Theodorus Askidas zum Bischof von Cäsarea in Cappadocien; aber sie lebten doch mehr am Hofe als bei ihren Gemeinden, und sie gebrauchten ihren ganzen Einfluß zum Schutz und zur Beförderung der gleichgesinnten Parthei in Palästina. Der Patriarch Petrus von Jerusalem, ein Gegner der Origenisten, mußte doch dem Ein-

1) πρώτης παῤῥησίας ἐν τῷ παλατίῳ μετασχόντες. Cyrilli Scythopolitani vita S. Sabae §. 83. Coteler. monumenta ecclesiae Graecae T. III.

flusse der mächtigen Hofparthei nachgeben und gegen seinen Willen zu Manchem sich verstehn, um nicht durch die Hofränke, welche unter dem Kaiser Justinian alles vermogten, seine Patriarchenwürde zu verlieren. Aber wenn nun einmal dem Kaiser die Augen darüber geöffnet wurden, was für ein Kätzer Origenes gewesen und welche Kätzereien in seinen Schriften sich fänden, so hatte die origenistische Parthei verloren — und wie leicht konnte Jenes geschehn! Dies geschah würklich durch ein Zusammentreffen verschiedener Umstände von verschiedenen Seiten her.

Der Patriarch Peter von Jerusalem, der sich von dem Joch der origenistischen Hofparthei gern befreien wollte, veranlaßte daher zwei Aebte, welche zu den Gegnern des Origenismus gehörten, ihm ein Klaglibell gegen die Origenisten zu übergeben, in welchem die Kätzereien des Origenes aus einander gesetzt wären. Diese Schrift übersandte er dem Kaiser mit einem Briefe, in welchem er ihm die Bewegungen, die durch die origenistische Parthei erregt wurden, schilderte [1]). Dazu kam, daß der Archidiakonus Pelagius, der Apokrisiarius des römischen Bischofs, auf einer Reise, wegen besonderer Kirchenangelegenheiten, welche ihm von dem Kaiser aufgetragen worden, nach Palästina gekommen war. Dort schlossen sich vier Mönche an ihn an, welche mit ihm nach Constantinopel reiseten, um dem Kaiser Auszüge aus den Schriften des Origenes als Beläge seiner Kätzereien zu übergeben und die Verdammung derselben auszuwürken [2]). Einem römischen Geistlichen konnten

1) l. c. vita Sabae c. 85.

2) Da die Schrift, welche der Patriarch Petrus von Jerusalem nach Constantinopel sandte, ihrem Inhalt nach mit derjenigen,

die Kätzereien des Origenes leicht in einem sehr gefährlichen Licht erscheinen, und vielleicht galt dem Pelagius das politische Interesse noch mehr als das dogmatische, denn er war längst eifersüchtig auf die große Macht des Theodorus Askidas am kaiserlichen Hofe [1]), und die Verkätzerung der Lehren des Origenes konnte ihm ein bequemes Mittel geben, um denselben zu stürzen. Der Patriarch Mennas von Constantinopel, welchem gewiß die von dem Theodorus ausgeübte Herrschaft oft lästig geworden war, ging auch leicht in diesen Plan ein, und beide vereinigten sich, um bei dem Kaiser auf die Verdammung der origenistischen Kätzereien zu dringen. Dem letztern war dies eine willkommene Gelegenheit, durch ein Religionsedikt auch als Gesetzgeber der Kirche sich geltend zu machen, wie es ja seine vorherrschende Neigung war [2]). Er erließ im J. 541 ein seines Despotismus würdiges ausführliches an den Patriarchen Mennas gerichtetes Schreiben, in welchem er zu zeigen suchte, was für ein abscheulicher Kätzer Origenes gewesen sei, indem er alle jene ihm übergebenen origenistischen Kätzereien namentlich darin einrückte. Er forderte den Patriarchen auf, eine *συνοδος ἐνδημουσα* zu versammeln und zu veranlassen, daß Origenes und dessen Lehren verdammt würden. Eine Abschrift von diesen Syno-

---

welche diese vier Mönche überbrachten, eins war, so könnte es sein, daß diese Mönche, von denen Liberatus c. 33. redet und deren Namen Evagrius IV, 38. angiebt, keine Andren waren als die Abgeordneten des Patriarchen Petrus.

1) Liberatus l. c. aemulus existens Theodoro.

2) Liberatus. Annuit imperator facillime, gaudens se de talibus causis judicium ferre.

dalverhandlungen sollte er allen Bischöfen und Aebten zuschicken zur eigenhändigen Unterzeichnung, und inskünftige sollte keiner als Bischof oder Abt angestellt werden, wenn er nicht vorher neben den übrigen Häretikern [1]) auch den Origenes verdammte. Aehnliche Schreiben erließ der Kaiser auch an die übrigen Patriarchen. Die Vollziehung dieser Maßregel konnte im Ganzen keine Unruhen veranlassen, da das kirchliche Urtheil über den Origenes längst bestimmt war. Mennas hielt die vom Kaiser verlangte Synode, und diese entschied nach dem kaiserlichen Gebot.

Was man aber durch diese Verdammung zu bewürken gehofft hatte, dadurch mit einem male die origenistische Hofparthei zu stürzen, das wurde doch vereitelt, denn Theodorus und Domitian opferten die Wahrheit auf, um ihr persönliches und ihr Partheiinteresse zu retten, wie ja auch nach den Grundsätzen dieser origenistischen Parthei mancherlei Anbequemung erlaubt war, nach den Grundsätzen derselben, daß der Zweck die Mittel heilige und daß die Wahrheit nicht für Alle gehöre. Sie unterzeichneten gleichfalls die Beschlüsse der Synode, und somit konnte man ihnen nichts anhaben [2]). Sie behielten ihr Ansehn am Hofe und konnten doch noch im Verborgenen für das Interesse der origenistischen Parthei würken, so daß Theodorus Askidas dem Patriarchen Petrus drohen konnte, daß er

1) Wie nach der schönen unter dem Kaiser Justinian eingeführten Sitte ein Jeder, um ein geistliches Amt erlangen zu können, eine solche Verdammung der bekanntesten Kätzer unterzeichnen mußte, αἱρετικοι οἱ ἐξ ἐθους ἐν τοις γινομενοις λιβελλοις ἀναθεματιζομενοι.

2) vita Sabae c. 85. am Ende.

seine Absetzung bewürken werde, wenn er die vertriebenen origenistischen Mönche nicht wieder in ihr Kloster aufnehme [1]).

Aber allerdings konnten sie sich doch, wenn gleich es ihnen für den Augenblick gelungen war, die Machinationen ihrer Gegner zu vereiteln, für die Zukunft unter diesen drohenden Umständen nicht sicher glauben; denn wenn es ihren Gegnern gelang, ihre bloß heuchlerische Einstimmung in die Verdammung der origenistischen Kätzereien und ihre geheimen Machinationen zu Gunsten der durch einen kaiserlichen Befehl verdammten Parthei bloß zu stellen, so drohte ihnen schwere Ungnade. Sie mußten also dem Schlage, der sie leicht treffen konnte, zuvor kommen und denselben vielmehr auf ihre Widersacher zurückzuwenden suchen. Sie mußten die Aufmerksamkeit des Kaisers von den origenistischen Kätzereien abzuziehen suchen, indem sie ihm eine andre Beschäftigung gaben; sie mußten eine andre große Bewegung in der Kirche veranlassen, welche die origenistischen Streitigkeiten vergessen ließ; sie konnten damit zugleich die Freude verbinden, an ihren Gegnern Rache zu nehmen, indem sie dieselben von Seiten ihres dogmatischen Interesses angriffen. Alles dies war schlau verbunden in den Plan, das Anathema, das den Origenes getroffen hatte, auf die syrischen Kirchenlehrer Theodorus, Ibas und Theodoret zurückfallen zu lassen. Eine solche Maßregel konnte nicht gradezu als von dem Monophysitismus ausgehend erscheinen, denn auch von Solchen, welche keineswegs Monophysiten sein wollten, wurde ja, s. S. 1055, in der Opposition

1) vita Sabae c. 86.

gegen den Nestorianismus das Anathema über den Theodorus und über manche Streitschriften aus der ersten Periode der theologischen Polemik Theodorets ausgesprochen. Der als eine Säule der Orthodoxie geltende, freilich den Monophysitismus begünstigende Cyrillus selbst hatte ja jene syrischen Kirchenlehrer verkätzert. Da aber jene drei Kirchenlehrer besonders immer der monophysitischen Parthei ein Gegenstand des Hasses gewesen waren, da diese die Verdammung derselben längst auszuwürken gesucht hatte, da zwei derselben durch das chalcedonische Concil gerechtfertigt worden; so konnte natürlich ein solcher Angriff leicht als geheime Machination der monophysitischen Parthei erscheinen. Was man von dem Einflusse der Kaiserin Theodora wußte, konnte zur Bestätigung dieses Argwohns dienen. Die origenistische Parthei erhielt also durch dies Unternehmen Gelegenheit, ihre Widersacher, welche wie Mennas eifrige Vertheidiger der Autorität des chalcedonischen Concils und heftige Gegner des Monophysitismus waren, zu ärgern; sie konnte erwarten, daß dieser Antrag weit heftigere Bewegungen als die origenistischen Streitigkeiten veranlassen und die letzteren dadurch in Vergessenheit bringen werde. Und sie erhielt dadurch Gelegenheit, mit der immer noch vorhandenen monophysitischen von der Kaiserin Theodora begünstigten Hofparthei sich zu verbinden und eine bedeutende Stütze dadurch zu gewinnen. Ob sie auch das besondre theologische Partheiinteresse dabei hatte, in dem Theodorus einen Gegner der origenistischen Schule verkätzern zu lassen, dies kann zweifelhafter bleiben, denn es war dieser origenistischen Parthei doch besonders um die eigenthümlichen Lehrmeinungen des Origenes zu thun,

welche freilich mit dessen allegorischer Schrifterklärung genau zusammenhingen; Theodorus von Mopsuestia aber hatte eigentlich nur die Grundsätze der letztern bekämpft, er stimmte sonst grade in manchen eigenthümlichen Glaubensansichten, wie in der unter dem Namen des Origenes verkätzerten Lehre von der Wiederbringung, mit demselben besonders überein [1]).

1) Daß Theodorus Askidas die Absicht hatte, durch diese neuen von ihm angeregten Bewegungen die Sache des Origenes in Vergessenheit zu bringen, dies sagt nicht allein Evagrius IV, 38. ἑτέρωθι τούτους ἀφέλκειν ἐθέλων, sondern auch ein Haupt dieser Parthei selbst, der Bischof Domitian, erklärte dies in einem Briefe an den römischen Bischof Vigilius: „Hi vero qui proposuerunt hujusmodi (Origenis) dogma defendere, id implere nullo modo voluerunt; sed talem relinquentes conflictum, conversi sunt adversus Theodorum, et moliri coeperunt, quatenus anathematizaretur et ille ad abolitionem, ut putabant, eorum, quae contra Origenem mota constiterant Facund. Hermian. l. IV. c. 4. Derselbe Fakundus weiset auf den Zusammenhang mit den Machinationen der Monophysiten hin: Horum (der Origenisten) satellitio functa gens Eutychianorum perfida, ea quae per se contra chalcedonense concilium saepe tentaverat, per ipsos latentes aggressa est, qui nobis non videbantur hac parte suspecti, l. I. c. 2. Liberatus giebt als Hauptbeweggrund an die Verletzung der Autorität des chalcedonischen Concils, als einen untergeordneten die Feindschaft gegen den Theodorus, weil derselbe gegen Origenes geschrieben hatte c. 24. eo quod Theodorus multa opuscula edidisset contra Origenem, et maxime quod synodus chalcedonensis laudem ejus susceperit. Das Erstere wird auch durch den Fakundus von Hermiane bestätigt, da er sagt, daß Theodorus durch sein gegen den Origenes geschriebenes Buch de allegoria et historia den Haß der Origenisten sich zugezogen habe, l. III. c. 6. unde odium Origenianorum incurrit. Freilich könnte es auch nur ein unrichtiger Schluß gewesen sein, der dies vermu-

Es konnte nicht schwer fallen, dem Kaiser Justinian viele Stellen aus den Schriften des Theodorus zu zeigen, welche ihm als sehr anstößig erscheinen mußten, und dazu kam noch, daß man sich hier nicht allein an seine allgemeine Lieblingsneigung, sich zum Gesetzgeber für die Kirche aufzuwerfen, sondern auch an einen andren Lieblingsplan, mit dem er damals grade umging, anschließen konnte. Es war nämlich sein Streben, die Monophysiten zur Wiedervereinigung mit der herrschenden Kirche zurückzuführen. Deshalb wollte er unter seinem Namen ein Buch zur Vertheidigung des chalcedonischen Concils gegen die Vorwürfe der Monophysiten erscheinen lassen. Theodorus Askidas und Domitian stellten ihm nun aber vor, daß er auf einem kürzeren und sicheren Wege seinen Zweck erreichen könne. Die Monophysiten — sagten sie nämlich zum Kaiser — machten dem Concil zu Chalcedon und dessen Anhängern besonders das zum Vorwurf, daß es den Theodorus und mehrere Schriften des Theodoret und des Ibas von Edessa, welche den Nestorianismus augenscheinlich begünstigten, gut geheißen habe. Wenn man nun den Theodorus und jene einzelnen Schriften verdamme, so sei diese Beschuldigung gleich widerlegt. Ein bedeutendes Hinderniß, welches der Anerkennung des Concils von Chalcedon unter den Monophysiten bisher entgegengestanden, sei dadurch mit einem mal gehoben, und wenn der Kaiser diese

---

then ließ, denn aus dem oben angeführten Grunde erhellt, daß diese Absicht wenigstens nicht so genau mit dem Interesse der Origenisten zusammenhing; aber immer könnte es ein untergeordneter Beweggrund für enthusiastische Anhänger des Origenes gewesen sein.

Verdammung bewürkend den Frieden in der Kirche wieder herstelle, werde er sich ein überaus großes Verdienst um dieselbe und dauernden Ruhm dadurch erwerben [1]). Ein solcher Plan, so schlau vorgetragen, konnte einem Justinian nicht anders als sehr zusagen, um so mehr, da die viel vermögende Theodora, damit einverstanden, die Ueberredung unterstützte [2]).

Man drang nun in den Kaiser, daß er schnell ein Edikt in dieser Sache erlassen möge; denn man wußte wohl, daß, nachdem er einmal ein solches erlassen, er es als eine Sache seiner kaiserlichen Autorität und Ehre betrachten werde, nicht wieder davon abzuweichen. Im J. 544 erließ Justinian das Edikt, welches von den drei viel besprochnen Gegenständen, von denen es handelte, nachher den Namen des Ediktes de tribus capitulis (*περι τριων κεφαλαιων*) erhielt. Durch dies Edikt, das wir nur aus Bruchstücken kennen, wurde das Anathema ausgesprochen über die Person Theodors und dessen Schriften, über Theodorets Schriften gegen Cyrill und über den Brief des Ibas [3]), so wie über alle Vertheidiger der drei Capitel. Der Kaiser wollte sich zugleich dabei sorgfältig verwahren, als ob er die Autorität des Concils von Chalcedon beeinträchtige, indem er das Anathema auch auf diejenigen ausdehnte, welche aus dieser Schrift zum Nachtheil des Concils von Chalcedon etwas folgern würden.

---

1) Liberat. c. 24. scribendi laborem eum non debere pati, quando compendio posset acephalos omnes ad suam communionem adducere.

2) Wie Liberatus ausdrücklich andeutet, l. c.

3) Absichtlich so gestellt, quae dicitur ab Iba esse facta.

Dies Edikt wurde nun zuerst in dem ganzen Reiche umhergesandt und den einzelnen Bischöfen vorgelegt, damit sie schriftlich ihre Uebereinstimmung mit demselben bezeugen sollten. Hatte man auf diese Weise die einzelnen Stimmen aller oder der meisten Bischöfe gewonnen, so konnte man die Sache so darstellen, als ob das Edikt von der ganzen Kirche angenommen worden. Aber das ließ sich doch bei einem Edikt von dieser Art nicht so leicht durchsetzen, wie mit dem Edikt gegen den Origenes, denn das neue Edikt erschien sogleich als ein Angriff auf das Ansehn des Concils zu Chalcedon und als eine Begünstigung der Monophysiten. Von der Stimme der vier Patriarchen des Orients hing das Meiste ab, da diese bei den übrigen Bischöfen das größte Gewicht hatte. Der Patriarch Mennas von Constantinopel äußerte sich anfangs durchaus gegen den Inhalt des Edikts, weil er eine Beeinträchtigung der Autorität des chalcedonischen Concils darin sah. Er erklärte sodann, daß er darauf warten wolle, wie der römische Bischof sich über diese Sache aussprechen werde. Endlich aber wich er doch dem Ansehn des Kaisers, er gab seine schriftliche Beistimmung ab, doch mit der Bedingung, daß wenn der römische Bischof sich gegen die Verdammung der drei Capitel erklärte, seine Erklärung ihm zurückgegeben werden sollte [1]). So ging es auch mit den übrigen drei Patriarchen des Orients, welche, zuerst sich dagegen erklärend,

1) Facundus Hermianens. l. IV. c. 4. Fakundus macht ihm hier mit Recht zum Vorwurf, daß es ihm mehr um ein menschliches Urtheil als um das Urtheil Gottes zu thun sei. In quo satis ostendit, de judicio se potius humano, quam divino esse sollicitum.

rend, da ihnen mit der Absetzung gedroht wurde, doch unterzeichneten [1]). Diesem Beispiele folgten nun die übrigen Bischöfe [2]), die unterzeichnenden erhielten reiche Geschenke, die wenigen, welche sich weigerten, wurden entsetzt und exilirt [3]).

Wenn aber der Kaiser in dem an knechtischen Gehorsam gewöhnten Orient seine Absichten leicht durchsetzen konnte; so fand er von Anfang an desto nachdrücklicheren Widerstand bei den Bischöfen und Geistlichen im nördlichen Afrika, welches Land so eben von dem vandalischen Despotismus befreit ein Raub des byzantinischen werden sollte. Hier hatte sich von der Schule des großen Augustinus her ein unabhängigerer und freierer Geist im kirchlichen Leben erhalten. Hier hatte man unter den Verfolgungen der vandalischen Könige für den Glauben kämpfen gelernt. Nur diejenigen, welche schon früher ihre Ueberzeugung wie ein Gewand zu Gefallen der Herrschermacht zu verändern gewohnt waren, welche unter den Vandalen Arianer geworden waren, unter dem Justinian den Arianismus wieder mit dem Eifer für die nicenische Lehre vertauscht hatten, dieselben betrieben auch jetzt eifrig die Verdammung der

1) Facundus l. c.

2) Es ist charakteristisch, was in einem Dokumente dieser Zeit von griechischen Bischöfen gesagt wird: „Sunt graeci episcopi habentes divites et opulentas ecclesias et non patiuntur duos menses a rerum ecclesiasticorum dominatione suspendi: pro qua re secundum tempus et secundum voluntatem principum quidquid ab eis quaesitum fuerit, sine alteratione consentiunt. Aus dem Briefe der römischen Geistlichen an die fränkischen Gesandten nach Constantinopel. Mansi Concil. T. IX. f. 153.

3) Liberatus am Ende.

drei Capitel [1]). Als das kaiserliche Edikt mit der Aufforderung zur Unterzeichnung zuerst in's nördliche Afrika gelangte, antwortete der Bischof **Pontianus** dem Kaiser, jene Schriften, auf welche sich das Edikt bezog, seien in Afrika noch nicht bekannt geworden. Sollten sie aber auch jene Schriften kennen lernen und in denselben manches mit der Glaubenslehre streitende finden, so könnten sie sich gegen solche Stellen verwahren, nicht aber die schon verstorbenen Verfasser voreilig verdammen. Wenn solche noch lebten und die ihnen vorgehaltenen Irrthümer nicht selbst verdammen wollten, dann würden sie mit allem Recht verdammt werden. Nun stünden sie aber schon vor dem untrüglichen Richter, von welchem keine Appellation statt finde. Er schloß mit der Warnung, der Kaiser möge sich wohl vorsehn, daß er nicht, während er die schon Verstorbenen zu verdammen suche, sich verleiten lasse, viele unter den noch Lebenden wegen ihres Ungehorsams zum Tode zu verurtheilen, und daß er nicht einst Rechenschaft geben müsse dem, welcher kommen werde, die Lebenden und Todten zu richten. Wie unter den Afrikanern, fand das Edikt auch unter den Bischöfen Illyriens und Dalmatiens nachdrücklichen Widerspruch.

Da von der abendländischen Kirche her so manche Vorzeichen einer ungünstigen Stimmung gegen das kaiserliche Edikt sich bemerken ließen, und da der Arm des byzanti-

1) Wie Facundus lib. contra Mocianum von Einem sagt: qui Wandalis regnantibus Arianus fuit, deinde imperio succedente Romano cum tempore versus est, ut catholicus videretur, nunc etiam de palatio praejudiciis religionis catholicae exortis, eadem sequitur.

nischen Despotismus dort nicht so mächtig war; so mußte es dem Kaiser desto wichtiger sein, durch eine bedeutende kirchliche Autorität auf die Abendländer einzuwürken. Daher mußte er vor Allem die Stimme des römischen Bischofs Vigilius zu gewinnen suchen, von welchem man nach seinem wankelmüthigen Charakter keinen nachdrücklichen Widerstand erwarten konnte, und der sich ja auch schon früher der monophysitischen Hofparthei verpflichtet hatte, was freilich der Kaiser selbst nicht wußte, was aber wohl jene Parthei, welche in alle jene Ränke mit verflochten war, im Andenken behielt. Vigilius, der selbst nicht genug Gelehrsamkeit und selbstständig begründetes theologisches Urtheil, um diese Streitfragen mit Sicherheit zu entscheiden, besaß, er war es wahrscheinlich, welcher gleich anfangs seine beiden Diakonen, den Anatolius und Pelagius, dazu veranlaßte, daß sie einen gelehrten Geistlichen aus Carthago, den Diakonus Fulgentius Ferrandus [1]), aufforderten,

---

1) Dieser Ferrandus ist uns insbesondre auch bekannt durch seine christliche Lebensregeln (qualis esse debeat dux religiosus in actibus militaribus) für den Comes Reginus, der wahrscheinlich Statthalter vom nördlichen Afrika werden sollte. Auch in dieser Schrift zeigt er sich als ein für praktisches Christenthum sehr eifriger, von warmer Menschenliebe beseelter und eben so rücksichtslos freimüthiger als verständiger Mann. Er warnte den Comes vor den Künsten, durch welche die Statthalter dieser Zeit die Gunst des Kaisers sich zu erwerben, über den traurigen Zustand der Provinzen ihn zu täuschen und diese endlich ganz zu Grunde zu richten wußten. Er giebt dem Comes diese sieben Regeln, welche er weiter entwickelt: I. Gratiae Dei adjutorium tibi necessarium per singulos actus crede. II. vita tua speculum sit, ubi milites tui videant, quid agere debent. III. non praeesse appetas; sed prodesse. IV Dilige rempublicam

ein Gutachten über diese Sache abzugeben. Sie forderten ihn auf mit dem Bischof von Carthago oder andren einsichtsvollen Männern die Sache zu berathen, und sie selbst äußerten, was also auch wohl auf die damalige Stimmung des Vigilius schließen läßt, den Verdacht, daß der Plan zu dieser ganzen Sache von einer geheimen Machination der monophysitischen Parthei herrühren mögte [1]).

Fulgentius Ferrandus erklärte sich darauf in einer freimüthigen Antwort durchaus gegen die Annahme des kaiserlichen Edikts, indem er drei Gründe entgegen hielt: I. Die höchste Autorität der allgemeinen Concilien, besonders der mit Beistimmung der römischen Kirche gehaltenen, welche nach der heiligen Schrift den ersten Platz einnähmen. Daher dürfe was von dem Concilium zu Chalcedon einmal bestimmt worden, keiner neuen Untersuchung unterworfen werden. Greife man die Entscheidungen des Concils auch nur in irgend einem Stücke an, so werde das ganze Ansehn desselben schwankend. Eine Unterscheidung der thatsächlichen und der dogmatischen Bestimmungen wollte er nicht gelten lassen. II. Daß die Verstorbenen menschlichem Gerichte enthoben seien und man um der Verstorbenen willen den Lebenden kein Aergerniß geben müsse. III. Ein einzelner Mensch müsse sich nicht herausnehmen, seiner Schrift durch die Unterzeichnungen Vieler das Ansehn zu verschaffen, welches die katholische Kirche der heiligen Schrift allein eingeräumt habe. Man solle

---

sicut te ipsum. V. Humanis divina praepone. VI. Noli esse multum justus. VII. Memento te esse Christianum.

1) Facund. Hermian. l. IV. c. 3.

dem Urtheil der Kirchenlehrer keine solche Fesseln anlegen, es müsse Jedem frei stehn, in dem, was Wort eines einzelnen Menschen sei, zu unterscheiden, was er billigen und was er verwerfen zu müssen glaube. Man müsse sich nicht selbst binden durch solche Unterzeichnungen, wenn man etwa später nach hellerer Offenbarung der Wahrheit sein Urtheil berichtige [1]). Vigilius zeigte sich nun anfangs entschlossen, den hier ausgesprochenen Grundsätzen zu folgen; aber der Kaiser hoffte durch die Mittel, welche ihm seine Herrschermacht gab, leicht auf ihn einwürken zu können, und da es ihm so wichtig war, der Stimme des Bischofs gewiß zu sein, so ließ er ihn nach Constantinopel kommen. Er ermahnte ihn, den Frieden, welchen Christus mehr als alle Opfer liebe, mit dem Patriarchen und den übrigen Bischöfen zu beobachten. Vigilius aber schien nicht geneigt, dieser Ermahnung in dem Sinne, in welchem der Kaiser sie gemeint hatte, zu folgen, denn er schrieb von der Reise aus an den Patriarchen Mennas, daß der Friede Christi ein anderer sei als der Friede der Welt [2]). Als er im J. 547 zu Constantinopel ankam, handelte er anfangs noch in demselben Geiste. Er kündigte dem Patriarchen Mennas und allen Bischöfen, welche in die Verdammung der drei Capitel eingestimmt hatten, die Kirchengemeinschaft auf [3]).

1) Eine schöne Protestation für Freiheit theologischer Forschung gegen ein solches Bestreben, das allgemeine Urtheil zu fesseln: Patienter ferat pius scriptor solicitudinem piam requirentium veritatem nec festinet auditorum tenere manum; sed per suavem sensum paratus meliora sentientibus consentire l. c. c. 8.

2) Lib. contra Mocianum 594. A.

3) Contra Mocian. 594. D. Theophanes bei dem zwanzigsten

Aber seine Standhaftigkeit war nicht von langer Dauer, er ließ sich zuerst bewegen, durch eine schriftliche geheime Erklärung zur Verdammung der drei Capitel sich zu verpflichten [1]). Durch den Vigilius suchte nun der Kaiser auf eine zu Constantinopel versammelte Synode zu würken, und der römische Bischof wollte dadurch seiner ersten öffentlichen Erklärung einen desto vortheilhafteren Schein geben und sie gegen die zu befürchtenden Vorwürfe sicher stellen, wenn er sie in Gemeinschaft mit einer zahlreichen Versammlung von Bischöfen erließ. Aber durch den kräftigen Widerstand der nordafrikanischen Bischöfe, besonders eines Fakundus von Hermiane, wurde diese Hoffnung vereitelt. Da dem Vigilius bei den versammelten Bischöfen seine Absicht nicht gelungen war, so versuchte er Unterhandlungen mit den vereinzelten, und auf diese Weise gelang es ihm besser, er wußte es durchzusetzen, daß seine erste öffentliche Erklärung, sein sogenanntes Judicatum, von siebzig Bischöfen unterzeichnet erschien [2]). Aber dieser Schritt rief gegen ihn selbst eine bedeutende Opposition hervor. Selbst zwei Diakone, die ihn begleitet hatten, Rustikus und Sebastianus wagten es gegen ihn aufzutreten, sie sorgten dafür, daß das Judicatum des Vigilius schnell überall verbreitet wurde. Sie beschuldigten ihn, daß er die Autorität des chalcedonischen Concils beeinträchtigt habe, sie scheuten sich

---

Regierungsjahr Justinians, wo aber was zu verschiedenen Zeiten geschehn, vermischt worden.

1) Occulta ejus ante judicium pollicitatio tenebatur, in qua se spopondit eadem capitula damnaturum c. Mocian. 592. D.

2) Contra Mocian. 593. C. und die Vorrede zu dem Werke des Fakundus pro defens. trium capitulor.

nicht, sich von der kirchlichen Gemeinschaft mit ihm loszusagen, und eine Parthei von Geistlichen schloß sich an sie an. Vigilius sprach zwar in einem heftigen Schreiben, in welchem er ihr Verfahren schilderte, das Absetzungsurtheil über sie aus [1]); aber er hatte die öffentliche Meinung in der abendländischen Kirche gegen sich. Die freimüthigen Stimmen der nordafrikanischen Bischöfe mußten hier besonders viel würken.

Unter diesen ist vor Allen der Bischof Fakundus von Hermiane zu nennen. Erst nachdem er eine gründliche Untersuchung über die streitigen Fragen angestellt hatte, entschied er sich und beharrte nun auch mit unerschütterlicher Festigkeit bei dem ihm mit zuversichtlicher Ueberzeugung gewordenen Resultat. Zur Vertheidigung desselben verfaßte er eine Schrift, ausgezeichnet durch solche Eigenschaften, welche in diesem Zeitalter selten zu finden waren, durch eine von keiner Rücksicht der Menschenfurcht beschränkte Freimüthigkeit und durch eine unbefangene, gründliche, über die Vorurtheile der Zeit in mancher Hinsicht sich erhebende Critik [2]). Schön sprach er gegen das unberufene Dogmatisiren, welches immer die Quelle so großen Verderbens für die griechische Kirche war, wie auch diese unfruchtbaren Streitigkeiten einen solchen Grund hatten, „daß während doch in allen Künsten und Gewerben keiner über das urtheile, was er nicht gelernt habe, hingegen in Sachen der Theologie, wer am wenigsten davon gelernt habe, am anmaßendsten

---

1) S. epistola ad Rusticum et Sebastianum. Harduin. Concil. T. III. f. 176.

2) Pro defensione trium capitulorum libri XII.

absprechend urtheile [1]). Wenn die Staatsmacht ihre Gränzen überschreite, könne sie zwar Viele in's Verderben stürzen, indem sie dieselben dazu verleite, die Wahrheit mit dem Munde zu verleugnen; aber ihre Absicht könne sie doch nicht durchsetzen, denn eine andre Ueberzeugung könne sie den Menschen nicht einflößen, nur auf das Aeußere, nicht auf das Innere erstrecke sich ihre Gewalt [2])." Mit Nachdruck sprach er gegen diejenigen Bischöfe, welche sich selbst anklagten, indem sie sich mit dem erlittenen Zwang entschuldigten, da doch nicht einmal die Gewalt der Martern, sondern nur die Furcht vor der Ungnade des Kaisers sie zum Nachgeben gebracht habe [3]). „Als ob wir nur deshalb zu Bischöfen ordinirt worden wären, um durch die Geschenke der Fürsten bereichert zu werden und mit ihnen unter den ersten Staatsbehörden zu sitzen. Wenn aber unter so vielen Sorgen des Staats durch die Täuschungs-

---

1) l. XII. c. 4. Nam et suas habent officinas vel artifices omnia quae ex proposito doceri videmus. Nunquam enim de textrino personare incudes audivimus et ignem illic in fornacibus anhelare. Nunquam comperimus a sutore quaesitum, quae cujusque fabricae longitudini proportio latitudinis conveniret et quanta utriusque congrueret altitudo, quoniam illi integre scire possunt, qui ab ipsius artis sunt praeceptoribus instituti. Solae in contemptu sunt divinae literae, quae nec suam scholam nec magistros habent et de quibus peritissime disputare se credat qui nunquam didicit.

2) Etsi vocem contradictionis abstulerit, animum certe mutare non potuit. Aliquos jus mundanae potestatis ecclesiae valet auferre, nullum tamen sibi acquirere.

3) Gegen die Entschuldigung des Vigilius: „Nos contra respondemus, quod ultro per ambitionem pollicitatione facta peccaverit, nec ulla sustinuerit tormenta, quibus cessisse credatur". Contra Mocian. f. 595.

künste der Schlechtgesinnten, welche zu keiner Zeit fehlen, bei ihnen etwas Eingang fände, was der Kirche Gottes zum Nachtheil gereichte oder ihren Frieden störte, es nicht unsre Pflicht wäre, zu ihrem eignen Heil ihnen die Wahrheit darzustellen und, wo es Noth thut, mit dem Ansehn der Religion ihnen zu widerstehn, geduldig, wenn es sich trifft, auch ihre Ungnade zu tragen [1]). Wenn nur Gott einen Ambrosius erweckte, meinte er — so würde auch der Theodosius nicht fehlen [2]).

Obgleich Vigilius im Tone der Autorität gegen seine Widersacher sprach, so war er doch nicht so fest, wie er scheinen wollte. Das Beispiel der nordafrikanischen und illyrischen Bischöfe mußte ihn doch beschämen, die nordafrikanischen hatten ihn durch ein förmliches Synodalurtheil von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, indem sie ihm nur die Kirchenbuße vorbehielten [3]); die allgemeine Stimme der abendländischen Kirche, durch welche er aus menschlichen Rücksichten die Kirche zu verrathen beschuldigt wurde,

---

1) Quasi vero propter hoc tantum ordinati sumus episcopi, ut ditemur principum donis, et cum eis inter maximas potestates consedeamus, tanquam divini sacerdotii privilegiis fulti, sicubi autem fallaciis malignorum, quae nullis temporibus defuerunt, aliquid eis inter tantas reipublicae suae curas subreptum fuerit, quod ecclesiae Dei praejudicet vel ecclesiae pacem turbet, non eis debeamus pro ipsorum salute quae sunt vera suggerere et si necesse fuerit, religionis auctoritate resistere ac patientes offensionem quoque illorum, si acciderit, sustinere. l. IV. c. 4.

2) Si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret, etiam Theodosius non deesset. l. XII. f. 584. D.

3) S. die Chronik des afrikanischen Bischofs Victor von Tunnunum. Canisii lectiones antiquae ed. Basnage T. I. f. 332.

war ihm keineswegs gleichgültig. Er wünschte mit guter Art, das was er vielfach erklärt und beschworen hatte, wieder zurückzunehmen. Um dies einzuleiten, drang er bei dem Kaiser darauf, daß die Entscheidung der Sache auf ein allgemeines Concil, welchem auch die abendländischen Bischöfe beiwohnen sollten, verschoben werde. In der Mitte einer zahlreichen Menge hatte ja der Einzelne weniger zu fürchten. Der Kaiser war auch einer solchen Maßregel keineswegs abgeneigt, denn es mußte ihm willkommen sein, durch eine bedeutende kirchliche Autorität die Opposition gegen die Verdammung der drei Capitel niederzuschlagen, um so mehr da aus den religiösen Bewegungen eine dem schwankenden Zustande seines neugegründeten abendländischen Reichs gefährliche politische Gährung hervorgehn konnte. Da nun ein allgemeines Concil eine Entscheidung von desto größerem Gewichte fällen sollte, so konnte Vigilius auch dies von dem Kaiser erhalten, daß ihm einstweilen sein Judicatum zurückgegeben wurde. Doch war Justinian entschlossen, sein Edikt gegen die drei Capitel nicht fallen zu lassen und das Concil nur als Werkzeug zur Bestätigung und Vollziehung desselben zu gebrauchen. Wohl aber dem wankelmüthigen Vigilius nicht recht trauend, wollte er sich dessen durch einen Eid versichern. Und Vigilius war niederträchtig genug einen Eid zu leisten, wie ihn der Kaiser vorschrieb, einen Eid, durch den er sich zum blinden Werkzeug des Kaisers und zum geheimen Kundschafter desselben herabwürdigte. Die Eidesformel enthielt, daß er eines Sinnes mit dem Kaiser Alles, was er könne, thun wolle, um die Verdammung der drei Capitel durchzusetzen. Zur Vertheidigung derselben wolle er weder mittelbar noch

unmittelbar etwas thun, reden oder in's Geheim rathen. Und wenn Einer ihm etwas mit jenen Bestimmungen streitendes sagen sollte, was die drei Capitel oder den Glauben betreffe oder was dem Interesse des Staats zuwider sei, so wolle er einen Solchen dem Kaiser bekannt machen, so wie was derselbe zu ihm gesprochen, nur unter den Bedingungen, daß der Kaiser nichts gegen das Leben eines Solchen unternehme und daß er ihn selbst wegen der Ehre seines Amtes keinem verrathe. (Er fühlte also selbst wohl, in welchem Licht er erscheinen mußte als römischer Bischof eine solche Rolle spielend) [1]). Nachdem sich nun der Kaiser des Vigilius versichert zu haben glaubte, berief er im J. 551 die Bischöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika zu dem Concil nach Constantinopel. Die Ersteren erschienen nicht, da sie die Absicht, welche man hatte, wohl erkannten und ihr nicht zu dienen entschlossen waren. Ein Theil der afrikanischen Bischöfe folgte der Aufforderung. Der Kaiser suchte sie durch Bestechungen, freundliche Worte und Drohungen zum Nachgeben zu bewegen. Mehrere widersetzten sich standhaft der Willkür, und sie erlitten heftige Verfolgungen, bei denen man zum Theil erdichtete politische Beschuldigungen zum Vorwand gebrauchte. Zu diesen letztern gehört der Bischof Reparatus von Carthago, der von seinem Amte entsetzt und zum Exil verurtheilt wurde,

---

1) Die Worte des Vigilius aus der zuerst von Baluz herausgegebenen Eidesformel: „Et si quis mihi aliquid contrarium dixerit aut de istis capitulis, aut de fide aut contra rempublicam istum sine mortis periculo pietati vestrae manifestabo et quae mihi locutus est, ita ut propter locum meum personam meam non prodas.“ Mansi Concil. T. IX. f. 364.

und dessen Geschäftsträger (Apokrisiarius), der Diakonus Primasius, erhielt zum Lohne seiner Verdammung der drei Capitel, daß er der Gemeinde zu Carthago gegen ihren Willen als Bischof aufgedrungen wurde [1]). Nicht ohne blutige Unruhen [2]) geschah es in dem nördlichen Afrika, daß den Gemeinden geliebte Bischöfe entrissen und solche, die zu Knechten des Hofes sich gebrauchen ließen, an ihre Stelle gesetzt wurden. Der Statthalter dieser Provinz suchte alle diejenigen Bischöfe aus, von denen es sich erwarten ließ, daß sie sich wegen ihres Charakters oder ihres Mangels an selbstständigem theologischen Urtheil leicht leiten lassen würden, und diese sandte er nach Constantinopel, damit die Zahl derjenigen, welche die drei Capitel verdammten, durch ihren Zutritt vergrößert werden sollte [3]).

Da Justinian nun doch bei den Bischöfen von Illyrien, Dalmatien und Nordafrika seine Absichten nicht, wie er wollte, durchsetzen konnte, so drang er nun in den Bi-

1) Dieser Primasius nicht zu verwechseln mit einem andren Primasius, dem Bischof der Stadt Adrumetum in Byzazene, der anfangs standhaft, nachher sich bestechen ließ, vielleicht dieser letzte derselbe, von dem die Commentare über die paulinischen Briefe und über die Apokalypse herrühren.

2) Prokopius sagt von dem Kaiser Justinian, den er überhaupt richtiger beurtheilt, als die griechischen Kirchenschriftsteller dieser Zeit: „*Εἰς μιαν ἀμφι τῳ Χριςῳ δοξαν ἁπαντας ἐν σπουδῃ ἐχων, λογῳ οὐδενι τους ἀλλους ἀνθρωπους διεφθειρε, οὐ γαρ οἱ ἐδοκει φονος ἀνθρωπων εἰναι, ἠν γε μη της αὐτου δοξης οἱ τελευτωντες τυχοιεν ὀντες.*“ Hist. arcan. c. 13.

3) S. die Nachrichten des Bischofs Victor von Tununum, welcher selbst Exil, Kerker und körperliche Mißhandlungen als Vertheidiger der drei Capitel hatte erdulden müssen, und den Bericht der römischen Geistlichen an die fränkischen Gesandten.

schof Vigilius, daß er sich mit den gehorsamen Griechen zur Verdammung der drei Capitel vereinigen sollte. Ohne auf seine Gegenvorstellungen zu hören, erließ er ein neues noch ausführlicheres Edikt, welches vielmehr das Gepräge einer dogmatischen Abhandlung als eines kaiserlichen Edikts an sich trug. Es sollte darin die Berechtigung zur Verdammung des Theodorus nachgewiesen werden, weshalb viele vorgeblich gotteslästerliche Aussprüche des Theodorus angeführt wurden, und die Anführung mancher zu diesem Zwecke zeugte freilich nur von der so großen Beschränktheit des Kätzerrichters. Daneben rechtfertigte er sich gegen die Beschuldigung, daß eine solche Verdammung zum Nachtheil der Autorität des Concils zu Chalcedon gereiche, und er meinte nun den Monophysiten allen vernünftigen Grund zu einer Trennung von der herrschenden Kirche genommen zu haben. Dies Edikt sollte Vigilius unterzeichnen; aber das Beispiel der nordafrikanischen und illyrischen Bischöfe hatte ihm Muth gemacht. Er ließ den Kaiser zur Zurücknahme des Edikts auffordern, er möge den gemeinsamen Beschluß der Bischöfe abwarten, und die abendländischen Bischöfe, welche an dem, was bisher geschehen sei, ein Aergerniß genommen, entweder auch zu der Versammlung kommen lassen oder ihnen erlauben, durchaus frei ihr schriftliches Gutachten abzugeben. Er drohte Allen denen, welche das kaiserliche Edikt annehmen würden, mit der Excommunication. Einen solchen Widerspruch konnte der despotische Justinian nicht vertragen, Vigilius mußte sich im August 551 vor dem Zorn des Kaisers in eine Kirche [1]) flüchten. Da ein kaiserlicher Beamter ihn

1) Beati Petri basilica in Ormisda.

mit bewaffneter Mannschaft von dort hinwegführen wollte, flüchtete er sich zum Altar und umfaßte ihn, so daß er fast mit demselben zu Boden gestürzt wäre [1]).

Da ihm endlich der Kaiser mit eidlicher Bekräftigung alle Sicherheit zusagen ließ, so begab er sich wieder in seine Wohnung zurück; doch hier wurde er wie ein Gefangener behandelt. Dieser Gefangenschaft überdrüßig, entfloh er in der Nacht zwei Tage vor dem Weihnachtsfeste nicht ohne große Gefahr und nahm in die Kirche der h. Euphema zu Chalcedon seine Zuflucht. Als der Kaiser ihn durch eine vornehme Gesandtschaft von Neuem auffordern ließ, diesen Zufluchtsort zu verlassen, und ihm alle eidlichen Sicherheitsleistungen versprach, ließ ihm Vigilius antworten, es bedürfe weiter keiner eidlichen Zusicherungen, wenn er nur der Kirche den Frieden wieder verleihe, dessen sie unter seinem Oheim Justinus genossen. Justinian, der die Mitwürkung des Vigilius zu dem Concil wünschte und hoffte, knüpfte deshalb neue Unterhandlungen mit ihm an, und er wußte ihn endlich dazu zu bewegen, daß er die Kirche wieder verließ.

Nachdem nun sieben bis acht Jahre unter diesen unfruchtbaren Streitigkeiten, welche ohne alles dogmatische Interesse bloß von den Ränken der Hofpartheien und von der Willkür eines Einzelnen herrührten, verstrichen waren, nachdem der römische Bischof unnützer Weise sechs Jahre zu

1) In seinem Klageschreiben ad universum populum Dei: „Et super nos etiam ipsa altaris mensa ceciderat, nisi clericorum nostrorum fuisset manibus sustentata.“ Theophanes chronograph. *ἐκεῖθεν ἑλκόμενος κατέσχε τοὺς βαστάζοντας τὸ θυσιαστήριον κίονας καὶ τούτους κατέστρεψε βαρὺς ὤν.*

Constantinopel zurückgehalten worden, sollte endlich ein allgemeines Concil zur Entscheidung dieses Streits im J. 553 zu Constantinopel versammelt werden unter dem Patriarchen Eutychius [1]), eine so große Maßregel für einen verhältnißmäßig der innern Bedeutung nach so wenig entsprechenden Zweck. Als Vigilius zur Theilnahme an diesem Concil aufgefordert wurde, versagte er diese, erklärte sich aber bereit, in einer Frist von zwanzig Tagen sein Urtheil in dieser Angelegenheit schriftlich abzugeben; wenn er dies innerhalb dieses Zeitraums nicht erfülle, allen Beschlüssen des Concils beizutreten. Dasselbe setzte demnach seine Verhandlungen unabhängig fort, ohne auf die Entscheidung des römischen Bischofs zu warten. Vigilius erfüllte sein Versprechen, indem er in seinem constitutum ad imperato-

---

1) Dieser Eutychius, allgemeiner Vorsteher (Καθολικος) aller Mönche in der Metropolitenkirche von Amasea in Pontus war grade damals von seinem Bischof als dessen Stellvertreter nach Constantinopel zum Concil gesandt worden, als der alte Patriarch Mennas dort starb. Durch seinen vielleicht von seiner Seite in seiner Beschränktheit aufrichtig gemeinten Eifer gegen die Kätzereien des Theodorus von Mopsuestia und für die Verdammung der drei Capitel erwarb er sich die besondre Gunst des Kaisers. Insbesondre soll es dem Justinian, was seinem Geschmack wohl ähnlich sieht, sehr gefallen haben, als Eutychius gegen diejenigen, welche ein Anathema über die Verstorbenen nicht zulassen wollten, sagte, allerdings sei man dazu berechtigt und verpflichtet, über die Häretiker auch noch nach ihrem Tode das Anathema zu sprechen, denn der König Josia habe ja auch die Gebeine der Baalspriester noch nach ihrem Tode verbrennen lassen, 2 Chron. 34. Justinian belohnte seinen Eifer mit dem Patriarchat. S. des Eutychius Lebensbeschreibung durch den Presbyter Eustratius griechisch in den actis sanctorum im Anhang zum VI. April §. 22.

rem seine Entscheidung bekannt machte. Zwar erklärte er die Sätze, welche man aus den Schriften des Theodorus von Mopsuestia ausgezogen hatte, für kätzerisch, doch setzte er zugleich hinzu, er werde es nie gestatten, daß ein in der Gemeinschaft der Kirche verstorbener Lehrer nach seinem Tode verdammt werde. Die Schriften des Theodoret und des Ibas aber, als welche von dem Concil zu Chalcedon gebilligt worden, könnten nicht ohne Beeinträchtigung der Autorität dieses Concils verworfen werden. Alles was gegen diese Entscheidung, von wem es auch sei, unternommen oder geschrieben worden, erklärte er für ungültig. Der Kaiser, der sich als den höchsten Gesetzgeber der Kirche betrachtete, erließ darauf ein Schreiben an das versammelte Concil, in welchem er erklärte, daß Vigilius sich selbst durch seine Vertheidigung der Irrlehren des Nestorius, des Theodorus und ihrer Genossen von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen habe, und sein Name solle daher aus den Kirchenbüchern gestrichen werden. Doch unterschied er die Person des einzelnen römischen Bischofs und den apostolischen Stuhl oder die römische Kirche, die Gemeinschaft mit dem letztern solle dadurch keineswegs aufgehoben werden. Das Concil folgte dem kaiserlichen Befehl und es entschied nach dem kaiserlichen Edikt. Es wurde über die Person und die Lehren des Theodorus das Anathema ausgesprochen, so wie über deren Vertheidiger; in Beziehung auf den Theodoret und Ibas aber nur über jene einzelnen Schriften, weil beide ihre Irrlehren nachher widerrufen und demnach durch das Concil von Chalcedon als rechtgläubig anerkannt worden. Alle, welche diesem Urtheil sich nicht unterwerfen wollten, sollten, wenn sie Geistliche

wä-

wären, ihrer Stellen entsetzt, als Laien von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden. Darnach wurden würdige Bischöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika, welche der herrschenden Macht nicht nachgaben, von ihren Stellen entsetzt und exilirt.

Die Sehnsucht nach der Freiheit und nach der Rückkehr in sein Bißthum machte den Vigilius noch zum letzten Mal schwankend. Er verstand sich endlich zu einer neuen Erklärung, wodurch er Alles zurücknahm, was er zur Vertheidigung der drei Capitel geschrieben hatte, und die Beschlüsse jenes Concils zu Constantinopel bestätigte. Darauf erhielt er die Erlaubniß, nach Rom zurückzukehren, er starb aber unterwegs im J. 555.

So hatte es denn die durch Hofränke bestimmte Willkür eines Kaisers bewürkt, daß ein großer Kirchenlehrer, welcher auf die theologische Entwickelung bedeutend eingewürkt, verkätzert wurde, und weil ein römischer Bischof ohne festen Charakter durch die Umstände sich bestimmen ließ, so mußte sein Wankelmuth über den bessern Geist der abendländischen Kirche siegen.

Was war aber die Folge dieser Streitigkeiten? Der dem Kaiser vorgespiegelte Zweck, einer Vereinigung der Monophysiten mit der herrschenden Kirche wurde nicht erreicht, denn die im Allgemeinen festgehaltene Autorität des Concils zu Chalcedon blieb eine dauernde Scheidewand zwischen beiden Theilen. Und in der abendländischen Kirche war eine neue Spaltung, welche sich noch in die folgenden Zeiten fortpflanzte, Würkung der von dem Concil zu Constantinopel ausgesprochenen und von der römischen Kirche angenommenen Verdammung: die Kirchen von Istria und

alle diejenigen, welche unter dem Metropoliten von Aquileja standen, sagten sich deshalb von der Gemeinschaft mit der römischen Kirche los. —

Wie der Kaiser **Justinian** in dem, was wir bisher erzählt haben, sich bald von dieser bald von jener Hofparthei als Werkzeug für ihre Ränke hatte gebrauchen lassen, indem er für die reine Lehre zu eifern meinte, so war er gegen das Ende seiner Regierung im Begriff, solchen Partheileidenschaften dienend und Gesetze gebend über Dinge, von denen er nichts verstand [1]), neue zerrüttende Streitigkeiten in der orientalischen Kirche anzuregen. Eine Parthei unter den Monophysiten, welche der Lehre des **Xenajas** und des Bischofs **Julian** von Halikarnaß nachfolgte, leitete als eine nothwendige Folge von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit zu Einer Natur in Christo den Satz ab, der ähnlich schon von einem **Clemens** von Alexandria und von einem **Hilarius** von Poitiers behauptet worden, daß der Leib Christi auch während seines irdischen Lebens den sinnlichen Affektionen und Mängeln, wie dem Hunger, Durst, Schmerz nicht nach einer Naturnothwendigkeit [2]) unterworfen gewesen; sondern daß er sich nach einer freien Willensbestimmung (*κατ᾽ οἰκονομιαν*) zum Heil der Menschen allem diesem unterzogen habe. Welche Ansicht man mit dem Namen des Aphthartodoketismus belegte. Es läßt sich leicht erklären, daß diese Auffassungsweise, so sehr auch das rein Menschliche in Christo dadurch getrübt

1) *περισκοπων μεν τα μετεωρα, περιεργος δε ἀμφι τῃ του θεου φυσει.* So bezeichnet ihn **Prokopius** hist. arcana c. 18.

2) Was alles man zu dem Begriff der *φθορα*, des *παθητον εἰναι*, als Folge der Sünde rechnete.

wurde, doch Manchem aus einem mißverstandenen Streben Christus zu verherrlichen, indem man ihn entmenschlichte, zusagen konnte. Und auch die Anhänger der Lehre von den beiden Naturen konnten meinen, dies als eine Folge aus der Vereinigung beider Naturen in Einer Person annehmen zu können, wie sie in manchen andren Punkten, in der Billigung der Ausdrücke: Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten, in der Leugnung jedes Nichtwissens von Seiten der menschlichen Natur Christi (dem sogenannten Agnoëtismus) mit den Monophysiten übereinkamen. Vielleicht hatte zugleich eine geheime die Monophysiten begünstigende Hofpartei, wenn gleich das Haupt derselben, die Kaiserin Theodora, längst gestorben war, ihre Hände mit im Spiel. Und sicher konnten die Feinde des Patriarchen Eutychius von Constantinopel keine bessere Gelegenheit finden, um ihn in Streitigkeiten zu verwickeln und wohl gar die gänzliche Ungnade des Kaisers ihm zuzuziehen [1]). Wie der Kaiser Justinian den übertriebensten Ausdrücken, welche über dem Göttlichen in Christo das Menschliche ganz vergessen ließen, am meisten geneigt war; wie er schon als Minister unter der vorigen und nachher im Anfang seiner eignen Regierung die auch zuerst von Monophysiten [2]) festgestellte Formel: Einer von der Dreieinigkeit hat gelitten, als sie durch

---

1) Der Lebensbeschreiber des Eutychius schreibt besonders den Origenisten einen Antheil an den Machinationen zu. Diese Anklage kann nun freilich von dem Hasse gegen die kätzerische Parthei herrühren, indeß könnte der Aphthartodoketismus auch wohl mit den eigenthümlichen Ansichten dieser Parthei zusammenhängen.

2) Als Zusatz zum Trisagion.

scythische und constantinopolitanische Mönche (die sogenannten Theopaschiten) in die Kirche eingeführt wurde, mit dem größten Eifer vertheidigt, wie er diese Formel im J. 533 durch ein Edikt bestätigt und nicht eher geruht hatte, als bis sie auch in der römischen Kirche angenommen wurde, so meinte er jetzt in seinem hohen Alter für die Ehre Christi und zur Tilgung seiner Sünden nichts Größeres thun zu können, als durch ein neues Edikt den Aphthartodoketismus zum Gesetz zu machen. Schon sollte der Gehorsam gegen dies Edikt auf die gewöhnliche Weise erzwungen werden, schon war der Patriarch Eutychius von Constantinopel [1]) wegen seines Widerspruchs entsetzt und exilirt worden, schon drohte Aehnliches dem Patriarchen Anastasius von Antiochia, schon drohte der ganzen orientalischen Kirche theils neue schmachvolle Knechtschaft, theils neue innere Zerrüttung; aber durch den früher erfolgten Tod dieses Kaisers, von dessen langer Regierung das größte Verderben in die griechische Kirche ausgegangen war, wurde sie im J. 565 von diesen neuen Uebeln errettet.

---

1) Eutychius handelte mit Standhaftigkeit und Würde, er verharrte auch nach dreimaliger Vorladung bei der Protestation gegen das Gericht einer ungesetzmäßigen Synode.

# Anhang.

## Die aus diesen Streitigkeiten hervorgehende Bildung der abgesonderten Kirchenpartheien außerhalb des römischen Reichs.

Während daß die besondern Kirchenpartheien, welche unter diesen Streitigkeiten sich bildeten, im römischen Reiche der herrschenden Macht weichen mußten, fanden sie in andren Ländern, wo eine andre Religion als die christliche Staatsreligion war, alle Freiheit, ihre Lehrmeinungen auszusprechen und fortzupflanzen, und ihr feindseliges Verhältniß gegen das, was herrschende Kirchenlehre im römischen Reiche war, diente in jenen Ländern vielmehr dazu, die Regierung günstig für sie zu stimmen.

Dies gilt insbesondre von den Nestorianern. Der vornehmste Sitz, von welchem die Verbreitung dieser Parthei nach Persien ausging, war eine blühende Schule für die Bildung persischer Kirchenlehrer in der Stadt Edessa in Mesopotamien. S. Band II. S. 319. Diese Stadt wurde nun grade nach dem Beschlusse des ersten ephesinischen Concils der Schauplatz der heftigsten Streitigkeiten, welche aus den Gegensätzen, die damals die Kirche bewegten, hervorgingen. Der Bischof dieser Stadt, Namens Rabulas, s. oben, der früher mit den übrigen syrischen Kirchenlehrern verbunden gewesen, hatte späterhin an den Patriarchen Cyrill durchaus sich angeschlossen, und er gesellte sich zu den heftigsten Eiferern gegen das, was man Nestorianis-

mus nannte, so daß er sogar über die verehrten Lehrer der syrischen Kirche, den Diodorus und den Theodorus, das Anathema öffentlich auszusprechen wagte. Er fand aber bei vielen Geistlichen nachdrücklichen Widerstand und besonders bei dem in großem Ansehn stehenden Presbyter Ibas, welchem sich die Lehrer jener persischen Schule anschlossen. Diese wurden von dem tyrannischen Rabulas vertrieben und durch diese wurde zuerst eine dem Nestorianismus günstige Richtung nach Persien gebracht. Noch mehr aber würkte der Presbyter Ibas durch seinen berühmten Brief an den Bischof Mares oder Maris von Hardaschir in Persien und durch Uebersetzung der Schriften Theodors und Diodors in die persische Kirchensprache, die syrische, wenn auch nicht die Vorliebe für den Nestorius, doch die Abneigung gegen Cyrill, und eine dogmatische Richtung, an welche sich der Eifer für die Lehre des Nestorius leicht anschließen konnte, in der persischen Kirche zu verbreiten. In jenem Briefe an den Bischof Maris zeigt er sich keineswegs als Freund des Nestorius. Er sagt, daß sowohl dieser letzte als Cyrill durch ihre Streitschriften Aergerniß gegeben hätten. Er tadelt ihn, daß er durch seinen Angriff auf das der Maria beigelegte Prädikat „θεοτοκος“ Beschuldigungen sich zugezogen, wie ja alle gemäßigten Orientalen darin mit dem Ibas übereinstimmten. Aber doch sprach er heftiger gegen Cyrill, den er beschuldigte, eine Natur der Gottheit und Menschheit zu lehren und in den Apollinarismus verfallen zu sein.

Als Ibas diesen Brief schrieb, war der oben erwähnte Friedensvergleich zwischen Cyrill und den Orientalen ge-

schlossen worden. Ibas stattete mit großem Triumph seinem Freunde davon Bericht ab, er betrachtete das von dem Bischof Cyrill abgelegte Glaubensbekenntniß als einen Widerruf desselben, ein Zeichen des Sieges der reinen Lehre, der allgemeinen Wiederherstellung der Ruhe [1]).

Bald mußte er sich wohl in seiner Erwartung getäuscht sehn, wie aus dem oben Erzählten hervorgeht, denn er selbst hatte ja noch nachher bis zu dem Concil zu Chalcedon, welches ihn rechtfertigte, von den Eiferern für die Lehre Cyrills viel zu leiden. Unterdeß wurde er im J. 535 Nachfolger des Rabulas als Bischof von Edessa, durch ihn wurde wahrscheinlich die Pflanzschule für persische Kirchenlehrer wieder hergestellt, und sie erhielt wieder ihren früheren Einfluß. Die Verfolgungen, welche Ibas nachher von den Eiferern der entgegengesetzten Parthei erleiden mußte, das Verfahren dieser Parthei unter der Leitung eines Dioskur, alles dies konnte natürlich nicht anders als geeignet sein, die persischen Christen in ihrer Vorliebe für die bedrückte Parthei, an welche sie sich angeschlossen hatten, zu bestärken.

Das meiste aber würkte einer jener von dem Bischof Rabulas vertriebenen persischen Lehrer, Namens Barsumas, zur Grundlegung und Befestigung der nestorianischen Kirche in Persien. Seine vieljährige Würksamkeit als Bischof der Stadt Nisibis v. J. 435 bis 489 gab ihm dazu die beste Gelegenheit. Wenn gleich die Nachrichten späterer jakobitischer Geschichtschreiber, wie insbesondre eines

---

1) Das Bruchstück dieses Briefs in den act. Concil. Chalc. act. X Harduin. II. f. 530.

Abulpharadsch oder Barhebraeus aus dem dreizehnten Jahrhundert [1]), von den Künsten, welche er angewandt haben soll, um den persischen König Pherozes für seine Parthei und gegen die herrschende Kirche des römischen Reichs einzunehmen, nicht als durchaus glaubwürdig erscheinen; so ist doch wenigstens nicht daran zu zweifeln, daß politische Gründe den persischen Fürsten bewegen mußten, eine Trennung der Christen seines Reichs von den Christen des römischen Reichs zu begünstigen, und wohl mogte Barsumas diese Gründe geschickt benutzt haben.

Da im J. 496 Einer aus der Mitte dieser Parthei, Babaeus, als Patriarch von Seleucia Haupt der persischen Kirche wurde, hielt er eine Synode, durch welche die nestorianische Kirchenparthei ihre vollendete Organisation erhielt. Auch dadurch, daß Bischöfen und Presbytern zu heirathen erlaubt wurde, zeichnete sie sich von der übrigen orientalischen Kirche aus [2]).

Der griechische Kaiser Zeno zerstörte zwar im J. 489 die persische Pflanzschule zu Edessa wegen ihres Nestorianismus. Dies hatte nun aber die Folge, daß diese Schule nach Nisibis verpflanzt wurde, wo sie sich unter persischer Herrschaft frei entwickeln konnte und desto mehr aufblühte. Von dieser Schule aus entstanden auch andre unter dieser Kirchenparthei, es verbreitete sich von dieser Schule aus einige Jahrhunderte hindurch großer Eifer für christliche Erkenntniß und theologische Bildung, insbesondre biblische Studien, wie der Geist eines Theodorus von Mopsuestia

1) S. besonders die Auszüge aus denselben. Assemani bibl. oriental. T. III. P. I. f. 391. u. d. f.

2) Assemani III., 2. f. 79.

dazu anregte, und die nestorianischen Gemeinden wurden wichtige Werkzeuge zur Verbreitung des Christenthums im östlichen Asien.

Aehnlich verhielt es sich auch mit der Fortpflanzung der monophysitischen Parthei. In Egypten, als dem eigentlichen Vaterlande der monophysitischen Parthei, übte diese immer einen bedeutenden Einfluß aus. Da aber der Kaiser Justinian auch dort die Anerkennung der Autorität des Concils von Chalcedon zu erzwingen und solche Bischöfe, welche dem Lehrbegriff dieses Concils ergeben waren, dort einzusetzen suchte, sagten sich die dortigen Monophysiten von der herrschenden Kirche los und pflanzten sich unter ihrem eignen Patriarchen fort; ihre Parthei mußte nach dem, was vorhergegangen, die zahlreichste sein. Wie Egypten die Mutterkirche der ethiopischen war, mußte diese Gestaltung der egyptischen auch auf die ethiopische einwürken.

Freier entwickelte sich die monophysitische Kirche in Armenien. Die Verfolgungen gegen die Monophysiten trugen wahrscheinlich dazu bei, die Empörung der Provinz Großarmenien herbeizuführen, welche den Persern die Eroberung dieses Landes erleichterte. Dem neuen persischen Beherrscher Chosroes war die Trennung seiner dortigen christlichen Unterthanen von den Christen des römischen Reichs natürlich willkommen — und er wünschte sie zu befestigen. Unter ihm hielt der erste Bischof oder Katholikos der armenischen Kirche, Nierses, eine Synode zu Thiven im J. 536, auf welcher der Monophysitismus bestätigt und das Anathema über das chalcedonische Concil ausgesprochen wurde.

Das größte Verdienst um die Erhaltung, Befestigung und Fortpflanzung der monophysitischen Parthei in Syrien und den angränzenden Ländern hatte ein durch seinen unermüdeten Eifer für die Sache, der er sich geweiht hatte, seine unternehmende Thätigkeit und seinen alle Gefahren verachtenden Muth ausgezeichneter Mann. Als in jenen Gegenden wegen des Mangels an Geistlichen, welche ihnen der Kaiser Justinian zu entziehen gewußt, der monophysitischen Parthei ihr allmähliger Untergang drohte, vereinigten sich einige gefangene Bischöfe dieser Parthei, einen an Entbehrung und Mühseligkeiten gewöhnten und standhaften Mann, den Mönch und Presbyter Jakob aus dem Kloster Phasitla in der Gegend von Nisibis, zum allgemeinen Metropoliten ihrer Kirche zu ordiniren. Mit großer Schnelligkeit, nicht ohne viele Gefahren, durchreisete er als Bettler verkleidet [1]) die syrischen und die an Syrien gränzenden Provinzen, er befestigte durch seinen Zuspruch die bedrückte Parthei und ordinirte Geistliche für dieselbe, er gab ihr ein Oberhaupt in dem Patriarchen von Antiochia, und er selbst würkte für dieselbe während drei und dreißig Jahre bis zum J. 578 als Bischof, wahrscheinlich zu Edessa. Von ihm rührt der Name der Jakobiten her, welcher bald der ganzen Parthei, bald einem Theil derselben beigelegt wurde.

Uebrigens mußte die eigenthümliche Geistesrichtung, von welcher der Ursprung des Monophysitismus ausgegangen war, bald die Quelle vieler inneren Spaltungen unter

---

1) Daher soll der Beiname Al Baradai — Baradäus, der mit Lumpen bedeckte, ihm beigelegt worden sein.

ihnen selbst werden, jener von dem lebendigen Christenthum abgewandte Geist, der in diese oder jene Begriffsformeln das Wesen des Glaubens bannen wollte. Die Lehre von der Einen Natur Christi, wegen welcher sie sich von der herrschenden Kirche getrennt hatte, enthielt noch Stoff genug zu dialektischen Streitigkeiten, und die Differenzen, welche nun unter ihnen selbst zur Sprache kamen, zeigten, wie sehr man sich, wenn gleich die Streitigkeiten Anfangs einen tiefer liegenden Grund gehabt hatten, doch zuletzt in eigensinniges Streiten über Terminologieen verloren hatte, ohne sich über die mit denselben verbundenen Begriffe verständigen zu wollen. So geschah es ja, daß unter diesen Streitigkeiten Manche unter den monophysitischen Partheien in ihren dogmatischen Ansichten mit den Anhängern des chalcedonischen Concils überein kamen, ausgenommen, daß sie immer, statt zweier Naturen in Einer Person, Eine Natur in Einer Person setzten. So behauptete die Parthei des Severus zu Alexandria, daß Gottheit und Menschheit, obgleich zu Einer Natur verbunden, doch die ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechenden Eigenschaften unverändert beibehalten hätten, und sie stimmten also in dieser Hinsicht dem Lehrbegriff des chalcedonischen Concils bei. Ein alexandrinischer Rhetor oder Sophist Stephanos, mit dem Beinamen Niobes (Νιόβης oder Νιοβος), fand in dieser Annahme von dem Standpunkte des Monophysitismus aus eine Inconsequenz, und er wurde Stifter einer besondren Parthei, welche Niobiten genannt wurde.

Diese Streitfrage wurde auf die geistigen und leiblichen Eigenschaften der Menschheit Christi angewandt. Severus behauptete seinem Princip gemäß und mit den Dyo-

physiten in dieser Hinsicht übereinstimmend den Phtharto-doketismus gegen Julian von Halikarnaß. Der Diakonus Themistius zu Alexandria, welcher zu der Parthei des Severus gehörte, verfiel sogar, indem er jenes Princip auf die Seele Christi anwandte, in dieselbe Behauptung, die man an dem Theodorus von Mopsuestia schon verkätzert hatte, den Agnoëtismus.

Durch die Streitigkeiten der Monophysiten mit den Theologen der herrschenden Kirche wurde in ihren theologischen Schulen das Studium der Dialektik besonders befördert, und dieses fand viele Nahrung in der Beschäftigung mit dem Aristoteles, der schon früher von Manchen mit dem Plato verbunden (aus welcher Verbindung eine eigenthümliche dialektisch-mystische Theologie hervorging) oder demselben vorgezogen worden [1]). Dialektischer Scharfsinn wurde dadurch angeregt, es ist nur zu bedauern, daß derselbe sich großentheils mit so unfruchtbaren Untersuchungen beschäftigte und nur in dem engen Kreise des stehenden kirchlichen Lehrbegriffs sich bewegen konnte. Doch bildeten sich unter ihnen insbesondre zwei durch freiern eigenthümlichen Geist ausgezeichnete Männer. Der Eine lebte in den letzten Zeiten des sechsten und den ersten des sieb-

1) Schon am Ende des vierten Jahrhunderts nennt Libanius bei Solchen, welche aus den Schulen Athens kamen, neben dem *τρίβων* nicht die Akademie und Platon, sondern das Lyceum und Aristoteles. S. Libanius Rede *Πρὸς τοὺς εἰς τὴν παιδείαν αὐτὸν ἀποσκώψαντας.* Vol. III. ed. Reiske p. 438. So brachte ja der zu Athen gebildete Armenier David am Ende des fünften Jahrhunderts das Studium des Aristoteles nach Armenien. S. Mémoires sur la vie et les ouvrages de David par C. F. Neumann, Paris 1829.

ten Jahrhunderts, der gelehrte und scharfsinnige Johannes, dem seine schriftstellerische Thätigkeit den Beinamen des Arbeitsamen (ὁ φιλοπονος) verschaffte, Apologet [1]) und eifriger dogmatischer Polemiker [2]). Indem er aber die Anhänger des chalcedonischen Concils mit seiner aristotelischen Dialektik bekämpfen wollte, und dadurch veranlaßt wurde, die aristotelischen Begriffsbestimmungen auf sehr unadäquate Weise zur Entwickelung der Dreieinigkeitslehre, wie schon früher durch einen monophysitischen Gelehrten Askusnages zu Constantinopel geschehn sein soll, zu gebrauchen, zog er sich selbst dadurch Verkätzerung zu von Seiten seiner Parthei. Er wollte nämlich den Gegnern beweisen, daß wenn sie zwei Naturen in Christo lehrten, sie nothwendig auch zwei Hypostasen annehmen müßten. Um ihnen dies darzuthun, unterschied er als Aristoteliker die zwiefache Anwendung des Wortes φυσις. Entweder verstehe man darunter das Allgemeine des Gattungsbegriffes (das εἰδος ἐνυποςατον) oder die Natur im Concreten, die eigenthümlichen Wesen, in welchen das Allgemeine zum besonderen Dasein ausgeprägt werde (die ἰδιοσυςατος της φυσεως ὑπαρξις, die ἀτομα). Wenn man nun von zweien Naturen in Christo rede, so verstehe man ja unter der göttlichen Natur nicht

1) Er hat gegen Proklus und Jamblich geschrieben. Gegen das Werk des letztern zur Vertheidigung des Bildercultus. Photius war, s. Cod. 215., mit diesem Werk nicht ganz zufrieden. Sollte Philoponus hier auch, wie der Monophysit Xenajas, s. B. II. S. 630., gegen die Bilder sich ausgesprochen haben?

2) In seinem Commentare über die Schöpfungsgeschichte hat er mit aristotelischer Dialektik besonders den Theodor von Mopsuestia bekämpft.

das gemeinsame göttliche Wesen, sondern den göttlichen Logos, einen von den dreien Hypostasen, in welchen das Gemeinsame der göttlichen Natur als des göttlichen Wesens enthalten sei, und auch von einer menschlichen Natur redend, meine man hier nicht die menschliche Natur im Allgemeinen; sonst müßte man sagen, daß sich der Logos mit allen Menschen, welche je gelebt hätten und noch leben würden, verbinde, denn Alle diese gehörten ja unter den allgemeinen Gattungsbegriff; sondern man meine eine ganz bestimmte Menschennatur, mit welcher allein unter allen der Logos sich auf diese Weise verbunden. Also erhelle es, daß in dieser Anwendung das Wort φυσις mit dem Worte ὑποςασις durchaus identisch sei, und daß man demnach mit zweien Naturen auch zwei Hypostasen in Christo annehmen müßte [1]). Wenn man sich nun an solche Vergleichungen hielt, deren sich Philoponus bediente, konnte man nicht ohne Schein ihn beschuldigen, daß er, den Begriff des göttlichen Wesens zu einem bloßen Gattungsbegriff machend, in den Tritheismus verfalle. Eben dahin verfiel im zwölften Jahrhundert der Scholastiker Gilbert von Poitiers durch ähnliche Anwendung aristotelischer Formeln.

Der zweite unter diesen Männern gehört auch zu der von Philoponus gestifteten Parthei, ein Stephanus mit dem Beinamen Gobarus (Στεφανος ὁ γοβαρος). Wir kennen zwar nur ein Buch unter seinem Namen aus der Inhaltsanzeige des Photius [2]); aber schon dies reicht

1) S. das interessante Bruchstück aus dem polemischen Werk, welches Philoponus unter dem Titel ὁ διαιτητης, der Schiedsrichter, geschrieben, in Johannes Damascenus de haeresibus.

2) Cod. 232.

hin, ihn als einen Mann von selten freiem Geist für diese Zeit zu bezeichnen. Da man sonst gewöhnlich nur darauf ausging die gemeinsame kirchliche Ueberlieferung in den alten Kirchenlehren nachzuweisen, und da man die Differenzen unter ihnen gern verdeckte; so wagte es hingegen dieser Mann, die entgegengesetzten bejahenden und verneinenden Entscheidungen der alten Kirchenlehrer über dogmatische, exegetische Fragen, zum Theil von wichtigem Inhalt, in zwei und funfzig Rubriken zusammenzustellen, und darunter kamen manche Aussprüche der verehrten Kirchenlehrer vor, welche damals wohl anstößig erscheinen mußten. Gewiß konnte er dabei nicht die Absicht haben, die Tradition der Kirche hoch zu stellen.

Wie häufig im Gegensatz gegen die dialektische Richtung oder neben derselben eine mystische Richtung in der Theologie sich entwickelte, so geschah dies auch bei den Monophysiten. Einem Kloster zu Edessa [1]) in Mesopotamien stand in den letzten Zeiten des fünften Jahrhunderts ein Abt Namens Bar Sudaili vor, der sich mit jener mystischen Theologie, welche immer eine der Grundrichtungen des orientalischen Mönchsthums bildete, aus welcher die dem Areopagiten Dionysius untergeschobenen Schriften hervorgingen, vielfach beschäftigt hatte, wie er sich ja auf die Schriften eines Hierotheos beruft, welchen der Pseudodionysius als seinen Lehrer nennt [2]). Er stand an-

1) Aus diesen Gegenden kamen ja auch die Euchiten, s. Abth. I., in deren Mysticismus sich manches Verwandte finden kann.

2) Es werden in den pseudodionysischen Schriften von ihm angeführt θεολογικαι ςοιχειωσεις (Grundlegungen der Theologie) und ἐρωτικοι ὕμνοι (auf die mystische Liebe sich beziehend). Abulpharadsch

fangs mit den angesehensten monophysitischen Lehrern in enger Verbindung und wurde von ihnen sehr geachtet. Da aber seine mystische Theologie mit der Kirchenlehre in Streit gerieth, zog er sich heftige Angriffe zu. An das Eigenthümliche des Monophysitismus sich anschließend, und zwar wie derselbe von der Parthei des Xenajas aufgefaßt wurde, behauptete er nämlich, daß, so wie Vater, Sohn und heiliger Geist Ein göttliches Wesen seien, so wie die Menschheit Eine Natur mit der Gottheit in Christo bilde, wie sein Körper mit der Gottheit gleiches Wesen geworden (vergöttlicht); so sollten einst durch ihn auch alle gefallenen Wesen zur Einheit mit Gott erhoben, auf solche Weise mit Gott Eins werden, so daß Gott sei, wie es Paulus sage, Alles in Allem.

Wenn es wahr ist, was erzählt wird [1], daß man an der Wand seiner Zelle die Worte eingeschrieben gefunden habe:

sagt bei Assemani, B. O. T. II. f. 291., daß Bar Sudaili unter dem Namen dieses Hierotheus ein Buch zur Bestätigung seiner eigenthümlichen Meinungen untergeschoben habe, er setzt aber selbst hinzu, daß es von Mehreren für ein Werk des Hierotheus gehalten werde. Es ist also wahrscheinlich nur eine Vermuthung jenes monophysitischen Schriftstellers, daß Bar Sudaili der Verfasser jenes Buches sei. Es wäre auch möglich, daß Bar Sudaili ein älteres apokryphisches Buch dieses Namens unter den Mönchen vorgefunden und als Autorität für seine Lehre gebraucht hätte.

1) Was aber wohl Erdichtung seiner Feinde sein könnte, wie sie ja auch, da sich diese Inschrift in seiner Zelle nicht mehr finden ließ, sagten, er habe sie nachher, weil die Sache ruchbar geworden, ausgemerzt. Dieselbe Meinung sollte er auch in seinen Büchern nur verborgener vorgetragen haben; aber es fragt sich, ob man nicht aus feindseliger Gesinnung oder aus Mißverstand in diese Schriften einen fremden Sinn hineinlegte.

habe: „Alle Geschöpfe sind gleiches Wesens mit Gott;" so müßte man annehmen, daß er jene Behauptung nicht bloß auf die vernünftigen Wesen, sondern auf alle Geschöpfe überhaupt ausgedehnt habe, und daß seine Ansicht gewesen sei, so wie durch eine ursprüngliche Emanation alles Dasein von Gott ausgegangen, so werde durch die Erlösung alles Dasein wieder verklärt in ihn zurückkehren. Dann fragt es sich aber auch, ob er dies auf pantheistische Weise verstanden, eine Rückkehr in das göttliche Wesen mit Vernichtung alles selbstständigen, eigenthümlichen Daseins, (wie es sich oft gezeigt hat, daß der Mysticismus in den Pantheismus überging), oder ob er angenommen, daß mit der Entstehung des endlichen Daseins nothwendig auch die Sünde hervortrat, aber durch die Erlösung dieser Gegensatz aufgelöset worden und nun zuletzt das eigenthümliche Dasein der Geschöpfe doch in der Einheit mit Gott als solches bestehn sollte. Wir haben zu mangelhafte Nachrichten, um diese Fragen entscheiden zu können [1]). Als Uebergangspunkt zu jener allgemeinen Wiederbringung setzte er ein tausendjähriges Reich höherer Glückseligkeit auf Erden am Beschluß des irdischen Weltlaufs. Daß er von jenem tausendjährigen Reiche so sinnliche Vorstellungen hatte, wie die älteren Chiliasten, können wir auf die Anklage seiner Gegner ohne Hinzufügung bestimmterer Angaben noch nicht als erwiesen annehmen. Es paßt dies wenigstens nicht recht zu seiner mystischen Theologie, und man konnte leicht seine mystischen Ausdrücke in feindseliger Gesinnung ver-

1) S. den Brief des monophysitischen Bischofs Xenajas an die edessenischen Presbyteren Abraham und Orestes bei Assemani. T. II. f. 30.

drehen. Aber wir sind auch nicht berechtigt, die Beschuldigung für entschieden falsch zu erklären, denn Vermischungen einer mystischen und einer sinnlichen Richtung sind psychologisch erklärbar und nicht ohne Beispiel. Wie ältere Chiliasten lehrte Bar Sudaili, daß der Sabbat jener tausendjährigen Ruhezeit, der Sonntag dem Anfang der neuen höheren ewigen Weltordnung nach der allgemeinen Wiederbringung entspreche. Durch eine mystische Bibelerklärung suchte er seine Lehren in die heilige Schrift hineinzulegen, wie er deshalb Commentare über die Psalmen geschrieben. Er rühmte sich höherer Offenbarungen, wodurch ihm der tiefere Schriftsinn eröffnet worden. Er nannte die heilige Schrift Träume und seine Erklärungen Traumdeutungen. Gewiß wollte er dadurch das Ansehn der Bibel nicht herabsetzen, sondern nur nach Art der Theosophen die Dunkelheit derselben für die gewöhnlichen Menschen bezeichnen. Die Bibel enthalte nur Andeutungen der höheren Mysterien, und könne daher nur von denen verstanden werden, welchen der Geist die Anschauungen dieser Mysterien mittheile. Wenn man aber diesen Mann beschuldigte, er habe alle Sakramente für überflüssig erklärt, so auch alle sittlichen Anstrengungen, er habe gelehrt, jeder könne nach seinen sündhaften Lüsten leben; so erhellt offenbar aus der Art, wie diese Beschuldigungen aufgeführt werden, daß sie nur aus ungerechter Consequenzmacherei herrührten. Weil Bar Sudaili lehrte, zuletzt werde das Schicksal Aller dasselbe sein vermöge der allgemeinen Wiederbringung, so folgerte man: also kommt nach dieser Lehre auf das verschiedene Verhalten der Menschen gar nichts an und jeder mag nur in seinen Sünden fortleben, er wird doch zuletzt der

gleichen Seligkeit mit allen Andren theilhaft. Aber Bar Sudaili war gewiß fern davon, die Richtigkeit dieser Folgerungen zuzugeben.

c. Die Anthropologie.

Von demjenigen Theile der christlichen Glaubenslehre, welcher in der orientalischen Kirche, gemäß dem vorherrschend spekulativen Charakter derselben, wie wir in der Einleitung zu diesem Abschnitt bemerkten, besonders seine Ausbildung erhielt, der Theologie im engeren Sinne des Wortes, gehn wir über zu der Anthropologie, mit deren Entwickelung unter den hervortretenden Gegensätzen sich besonders die abendländische Kirche beschäftigte. Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Keime der entgegengesetzten Richtungen in der Auffassungsweise der hierher gehörenden Lehren, und indem diese Keime sich zu schrofferen Gegensätzen ausbildeten, gingen die Streitigkeiten dieser Periode daraus hervor. Wie die den Mittelpunkt des Christenthums bildende Lehre, die Lehre von der Erlösung, indem sie dem Wahn einer sittlichen Selbstgenugsamkeit sich entgegenstellt, von der einen Seite das Bewußtsein der sittlichen Unzulänglichkeit, eines innern Zwiespalts, und das daraus hervorgehende Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, von der andren Seite das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, welche die Schuld sich selbst zurechnet, und welche die dargebotene Erlösung sich aneignet, voraussetzt, wie das Christenthum von der einen Seite als neue umbildende sittliche Schöpfung, als neues, die ganze menschliche Natur umbildend verklärendes Lebenselement sich ankündigt, von der andren Seite an die verwandte sittliche Natur des Menschen sich anschließt, diese reinigt von dem Fremdartigen

und sie zu einer harmonischen freien Entwickelung der Eigenthümlichkeit in sich aufnimmt; so konnte daher bald mehr von der einen, bald mehr von der andren Seite das Verhältniß des Christenthums zur menschlichen Natur in dem dogmatischen Bewußtsein hervortreten. Die Eine Auffassungsweise trat in der nordafrikanischen Kirche durch den Tertullian, die andre in der alexandrinischen Kirche durch den Clemens und Origenes besonders hervor, während daß doch noch beide Auffassungsweisen durch das christliche Grundbewußtsein mit einander verbunden erhalten wurden. Die eine dieser Richtungen blieb nun überhaupt in der orientalischen, die andre in der occidentalischen Kirche die vorherrschende. Das Bewußtsein der Verderbniß, der daraus hervorgehenden Erlösungsbedürftigkeit in der menschlichen Natur, der Gnade als einer die verderbte Natur sittlich umbildenden Kraft, dies wurde in der abendländischen Kirche besonders entwickelt, wobei man jedoch noch immer dabei verharrte, die freie sittliche Selbstbestimmung als die durch die Einwürkung dieses höheren göttlichen Princips vorausgesetzte Bedingung zu betrachten. In der orientalischen Kirche hingegen erkannte man zwar auch das Christenthum als eine über die Schranken der ursprünglichen menschlichen Natur hinausgehende göttliche Lebensmittheilung an, man erkannte in dem Christenthum eine höhere göttliche Schöpfung, man erkannte auch ein von der ersten Sünde ausgehendes Verderben der menschlichen Natur, das durch die Erlösung geheilt werden müsse. Man betrachtete es insbesondre als Folge der ersten Sünde, daß die menschliche Natur der Sterblichkeit und den sinnlichen Mängeln und Reizen, den mannichfachen Versuchungen zur Sünde unter-

worfen worden [1]), s. B. I. Abth. 3. S. 1044. Aber wenn gleich der Gesichtspunkt von der Erlösung als Heilung von dem vorhandenen Uebel nicht zurückgestellt wurde, so wurde doch der Gesichtspunkt von der Erlösung als einer neuen herrlicheren Schöpfung noch mehr hervorgehoben. Diese beiden verschiedenen Anschauungsweisen entsprechen ja auch zwei verschiedenen Bildungsgängen des Menschen, je nachdem er entweder von einem stark hervortretenden Schuldbewußtsein aus einer plötzlichen großen Krisis des inneren Lebens zu dem Evangelium gelangt war oder mehr stufenweise und allmählig innerhalb des die menschliche Natur von ihren ersten Bildungsstufen an sich aneignenden Christenthums sich entwickelt hatte. In der orientalischen Kirche hielt man es nur für das Wesentliche, Gnade und freien Willen zugleich zu behaupten, ohne das Verhältniß beider zu einander genau bestimmen zu wollen; man suchte nur sorgfältig Alles, was eine Willkür in Gott bei Erwählung der Menschen, eine unbedingte Vorherbestimmung begünstigen, die Lehre von der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit und von dem freien Willen des Menschen beeinträchtigen konnte, zu vermeiden. Auf die Behandlungsweise dieser Lehre in der orientalischen Kirche wollen wir nachher wieder zurückkommen.

Als Beispiele von der Auffassungsweise derselben in der abendländischen Kirche, wie sie vor dem Ausbruche der darzustellenden Streitigkeiten sich gebildet hatte, wollen wir die Lehrbegriffe des Hilarius von Poitiers und des Ambrosius von Mailand entwickeln.

---

1) Das σῶμα θνητὸν und ἐμπαθές im Gegensatz gegen die frühere ἀπάθεια.

Hilarius nimmt ein der menschlichen Natur anklebendes Verderben an, welches er ableitet von der Sünde des ersten Menschen, deren Folgen sich auf das ganze Geschlecht verbreiteten [1]). Durch diese den Menschen anklebende Verderbniß wird alles Gute in ihnen getrübt und von der Herrschaft derselben können sie nur durch die Wiedergeburt, welche von dem Glauben an den Erlöser ausgeht, befreit werden [2]). Die Sündenvergebung, welche durch das Gesetz nicht erlangt werden konnte, erlangen wir durch den Glauben an den Erlöser, der Glaube allein rechtfertigt [3]). Zum Verdienst der vollkommenen Seligkeit sind die Werke der Gerechtigkeit nicht hinreichend, wenn nicht Gottes Barmherzigkeit bei dem Willen der Gerechtigkeit die Fehler, welche aus den menschlichen Veränderungen und Affekten hervorgehn, anzurechnen unterläßt [4]). Mit diesen Lehren steht es aber freilich in Widerspruch, wenn Hilarius eine vollkommene Gesetzerfüllung unabhängig von dem Glauben an Christus gelten läßt, und wenn er [5]) die Stelle Röm. 10, 5 so versteht, als ob damit würklich ein Leben in der vollkommenen Ausübung des Gesetzes bezeichnet sei, wenn er dort von diesem untergeordneten Standpunkt der werkthätigen Gesetzesgerechtigkeit den Standpunkt der Glau-

---

1) In Matth. c. 18. §. 6. In unius Adae errore omne hominum genus aberravit. Wie er sich die Theilnahme an der Verirrung des ersten Menschen gedacht, darüber läßt sich aus diesen Worten nichts Bestimmtes ableiten.

2) Commentar. Matth. 10, 24.

3) Commentar. in Matth. c. 8. §. 6.

4) In ψ. 51. §. 23.

5) In ψ. 68. §. 24.

bensgerechtigkeit, die von der Gemeinschaft mit Christus ausgehe, des göttlichen vom Glauben ausgehenden Lebens, unterscheidet [1]). Man erkennt hier einen Mangel an Zusammenhang und Consequenz in den dogmatischen Begriffsentwickelungen, welcher erst durch Augustinus zum Bewußtsein gebracht wurde. — Die Lehren von der Gnade und vom freien Willen erschienen bei dem Hilarius in harmonischer Entwickelung. So sagt er [2]): „Wie die Organe des menschlichen Körpers ihre Würksamkeit nicht ausüben können, wenn nicht noch gewisse Ursachen hinzu kommen, wie z. B. das Auge nicht sehn kann, wenn kein Licht da ist; so hat die menschliche Seele zwar immer die Fähigkeit, Gott zu erkennen; aber wenn sie nicht durch den Glauben die Gabe des heiligen Geistes empfängt, wird sie zum Lichte der Erkenntniß nicht gelangen. Doch die Gabe Christi steht Allen offen, und das, was Keinem fehlt, wird in so weit Jedem verliehen, als er es annehmen will. Der heilige Geist ist das Licht der Seele, wir müssen aber nach ihm verlangen, uns die Theilnahme an demselben erwerben, und danu durch Treue in der Beobachtung der göttlichen Gebote ihn uns erhalten [3])." „Es ist die äußerste Thorheit und Gottlosigkeit — sagt er an einer andren Stelle [4]) — wenn man nicht einsieht, daß wir in der Abhängigkeit

---

1) Anschließungspunkt für die pelagianische Unterscheidung einer duplex justitia.

2) De trinitate l. II. §. 35.

3) Expetendus est, promerendus est et deinceps praeceptorum fide atque observatione retinendus. In dem promereri ist nach dem lateinischen Sprachgebrauch dieser Zeit nicht grade der Begriff des Verdienstes im eigentlichen strengen Sinne festzuhalten.

4) In ψ. 51. §. 20.

von Gott und aus Gott leben, wenn man in denjenigen Dingen, welche man unternimmt und erwartet, mehr auf sein eigenes Vermögen vertrauen will, da doch wer etwas in sich hat, es nur aus Gott haben kann. Zu Gott muß also unsre ganze Hoffnung gerichtet sein." Aus dem Gesagten folgt schon von selbst, daß Hilarius keine unwiderstehlich würkende, keine nicht durch die verschiedene Empfänglichkeit der Menschen bedingte Gnade und keine unbedingte Vorherbestimmung zur Seligkeit annehmen konnte. In der Stelle Röm. 9, 13, welche nachher zum Beweise der absoluten Prädestinationslehre gebraucht wurde, fand er, was man nur von dem befangenen dogmatischen Interesse aus in dieser Stelle finden konnte, eine durch die göttliche Präscienz in Beziehung auf die menschlichen Willensrichtungen bedingte Prädestination.

Ambrosius ist uns hier besonders wichtig als der erste Kirchenlehrer, welcher auf die dogmatische Entwickelung des Mannes einwürkte, von welchem die genauere Bestimmung dieser Lehren ausging, des Augustinus. Ambrosius spricht sich noch stärker als Hilarius aus über das sittliche Verderben des Menschen und dessen Zusammenhang mit der ersten Sünde. Wie er sagt [1]: „Wir alle haben in dem ersten Menschen gesündigt und durch die Fortpflanzung der Natur ist auch die Fortpflanzung der Schuld von Einem auf Alle übergegangen. In ihm hat die menschliche Natur gesündigt." Von der einen Seite scheint hier das von dem ersten Stammvater auf alle seine Nachkommen übergegangene Verderben aus dem Gesetze der

1) Apologia David altera §. 71.

natürlichen Fortpflanzung abgeleitet, von der andren Seite ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen dem ersten Gliede der menschlichen Gattung, als in welchem die ganze Gattung schon dem Keime nach enthalten war, und allen spätern Gliedern dieser Gattung gesetzt zu werden, wie Ambrosius schon durch das auf Adam bezogene in quo der lateinischen Uebersetzung Röm. 5, 12. dies so aufzufassen veranlaßt wurde [1]). Die Idee, welche nachher durch den philosophischen Realismus des Augustinus weiter entwickelt wurde. Doch redet Ambrosius an andren Stellen nur von eigener Schuld, welche jeder Mensch zu tragen habe [2]), und leitet von der ersten Sünde nur ab den Reiz zur Sünde [3]). Auch über die Gnade als erregende und würksame Ursache aller Bekehrung erklärt er sich noch stärker als Hilarius; aber er setzt gleichfalls die Würkungen dieser Gnade bedingt durch die menschliche Empfänglichkeit. „Die Erlösung wird umsonst gegeben nicht nach dem Verdienst der Werke, sondern nach der Freiheit des Schenkenden, nach der Erwählung des Erlösenden. Warum gelangten die Einen unter den Israeliten dazu, die Andren nicht? Die Letztern, weil sie sich durch sich selbst rechtfertigen wollten, weil sie auf ihre Werke stolz waren, weil sie nicht glauben, die Gnade nicht anerkennen wollten. Die Erwählten gelangten dazu, weil sie den Rufenden hörten, den zu ihnen Kommenden auf-

---

1) Expos. Evangel. Lucae l. VII. p. 234. Potest et hic in uno accipi species generis humani. Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt.

2) ψ. 48. §. 9. In Die judicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia punientur.

3) Das lubricum delinquendi.

nahmen. Weil nicht Alle Heilung verlangen, sondern die Meisten sie fliehen, so heilt er diejenigen, welche sich wollen heilen lassen, er zwingt die Menschen nicht gegen ihren Willen. Der Herr ruft die Trägen und er weckt die Schlafenden. Er, der kommt und an die Thür klopft, will nur eingehn. Aber es ist unsre Schuld, daß er nicht immer eingeht, daß er nicht immer bei uns bleibt. Jenes wahre Licht leuchtet Allen; aber wer seine Fenster zuschließt, beraubt sich selbst des ewigen Lichts [1])." Allerdings drückt sich Ambrosius an zweien Stellen aber so aus, daß er alles Gute im Menschen nur auf die Thätigkeit Gottes als die würksame Ursache zurückführt, ohne der menschlichen Selbstbestimmung als nothwendige Bedingung dabei zu erwähnen. Wenn er sagt: „Christus würkt es, daß das, was an und für sich gut ist, auch uns als gut erscheine, denn er ruft den, dessen er sich erbarmt. So kann, wer Christo nachfolgt und gefragt wird: warum er Christ sein wolle, antworten: es erschien mir so, daß ich es werden müsse. Womit er nicht leugnet, daß es Gottes Wohlgefallen so gefügt habe, denn von Gott wird der Wille des Menschen zuvor angeregt, denn daß Gott von dem Heiligen verehrt wird, ist Würkung der Gnade Gottes" [2]).

---

1) S. In ψ. 43. §. 47. in ψ. 118. §. 13. De interpellat. David. l. IV §. 4.

2) In Lucam l. I. §. 10. Christus, ut id quod bonum est, nobis quoque videri bonum possit, operatur, quem enim miseratur et vocat. Et ideo, qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere: visum est mihi. Quod cum dicit, non negat, Deo visum, a Deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est.

Diese Stelle könnte wohl so verstanden werden, daß die menschliche Selbstbestimmung, das mihi videtur, nur etwas scheinbar Freies sei, eigentlich begründet in der Bestimmung durch den göttlichen Alles bestimmenden Willen.

Noch stärker tritt dieses hervor in den Worten des Ambrosius in demselben Werk: „Gott ruft diejenigen, welche er dessen würdigt, er macht fromm wen er will“ [1]). Wenn wir diese Stellen nun so verstehn, daß eine den Willen des Menschen mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit bestimmende Gnade hier angenommen werde; so müßten wir, da diese Annahme mit den erwähnten Behauptungen des Ambrosius in Widerspruch steht, einander widerstreitende Elemente der Glaubensansicht bei ihm gelten lassen, wie sich solche Erscheinungen zuweilen zeigen, auf dem Uebergang von einer Entwickelungsstufe zur andren, und wie dies um so eher geschehn konnte bei einem Manne, der kein origineller systematischer Dogmatiker war, sondern mehr nach dem augenblicklichen Drange des Gefühls redete. Aber in jenen Stellen liegt doch, wenn gleich das Freie der göttlichen Erwählung und das Schaffende der Gnade besonders hervorgehoben wird, keine nothwendige Ausschließung der bedingenden eigenthümlichen Empfänglichkeit — und so ließe sich diese Behauptung des Ambrosius mit den früher angeführten wohl in Uebereinstimmung bringen [2]). An einer

1) In Lucam VII. §. 27. Deus quos dignat, vocat, quos vult, religiosos facit.

2) Augustin führt in seinem Werke „de dono perseverantiae“ diese beide Stellen des Ambrosius als Zeugnisse für die Lehre von der Alles würkenden Gnade an. Es mag wohl sein, daß die Lehrweise des Ambrosius nicht ohne Einfluß auf ihn war;

andren Stelle wenigstens setzt er ausdrücklich die Prädestination durch die Präscienz bedingt [1]).

So war nun zwar, wenn wir uns das Verhältniß des Ambrosius zu den orientalischen Kirchenlehrern denken, das Hervortreten der Gegensätze in der Behandlungsweise dieser Lehren schon vorbereitet; doch hatten sich die abweichenden Richtungen noch keineswegs zu einer einander gegenseitig ausschließenden Schärfe entwickelt. Dies geschah zuerst durch Pelagius und Augustinus.

Pelagius war ein Mönch aus Britannien [2]), Beides sowohl sein Bildungsgang grade in Britannien als im Mönchsthum ist wichtig für seine dogmatische Entwickelung. Da die britische Kirche von der orientalischen abstammte, so fand wahrscheinlich noch immer mannichfache Verbindung zwischen beiden statt. Pelagius beschäftigte sich viel mit den orientalischen Kirchenlehrern, und die Art, wie er

---

aber gewiß wurde er durch dieselbe nicht zur absoluten Prädestinationslehre hingeführt, denn diese entwickelte sich ja erst später bei ihm, und überhaupt darf man bei einem Mann von diesem Geiste fremden Einfluß nicht zu hoch anschlagen.

1) De fide l. V. §. 83.

2) Er führte den Beinamen Pelagius Brito zum Unterschiede von einem Andren des Namens, s. Augustin ep. 186. ad Paulinum, und auch die übereinstimmenden Nachrichten des Marius Mercator, Prosper, Orosius geben ihm dies Vaterland, und daß ihn Hieronymus praefat. commentar. in Jeremiam Scotorum pultibus praegravatum nennt, kann nichts dagegen ausmachen, da man die nördlichen Britten und die Scoten nicht immer so genau unterschied. Sein Name könnte auch Merkmal seines Vaterlandes sein, wenn auch die englische Sage, daß er den vaterländischen Namen Morgan gehabt, nicht gegründet wäre.

in diesen die christliche Anthropologie dargestellt fand, schloß sich an seine eigenthümliche innere Lebensentwickelung besonders an. Ein ernstes sittliches Streben hatte ihn von Anfang an beseelt [1]), seine sittliche Entwickelung war ruhig fortgegangen, nicht erst aus einer großen Krisis des innern Lebens, nicht durch einen heftigen Kampf hindurch gelangte er zum Glauben oder zur Selbstentscheidung für ein gottgeweihtes Leben, sondern ohne daß er sich eines Gegensatzes bewußt wurde, würkte das Christenthum auf seine sittliche Entwickelung ein. Er hatte nicht mit einer wilden, feurigen Naturkraft, nicht mit besonders vorherrschenden Begierden und Leidenschaften zu kämpfen [2]). Er wurde auch in keine solche Stürme des äußern Lebens hineingeworfen, in welchen er zu besonderem Kampf mit sich selbst hätte aufgefordert werden können, denn er führte ein stilles Leben in Studien und in der Mönchsascetik. Wenn, wie wir schon oben bemerkten, unter den Mönchen in der einen Art menschlicher Naturen das Streben nach sittlichen Idealen, nach welchen sie ihr inneres Leben zu bilden suchten, tiefere Selbstbetrachtung und Selbsterkenntniß anregte, wenn sie, ergriffen von

1) Augustin, der eifrige, aber wahrheitsliebende Gegner des Pelagius, ist sicher der glaubwürdigste Zeuge dafür, daß Pelagius durch strenges Leben als Mönch allgemeine Verehrung sich erworben hatte. Er sagt von ihm de peccatorum meritis et remissione l. III. c. 3. istum, sicut eum qui noverunt, loquuntur, bonum ac praedicandum virum. — Ille tam egregie Christianus, und derselbe schreibt von ihm ep. 186.: non solum dileximus, verum etiam diligimus eum.

2) Für diese Schilderung können wir freilich keine geschichtlichen Zeugnisse anführen, da uns von dem Leben des Mannes so wenig bekannt ist; aber aus seinen Lehren und Schriften nehmen wir uns dies Bild von ihm.

dem Gefühl des Gegensatzes, zwischen der Erscheinung ihres innern Lebens und jenen sie begeisternden Idealen, bei dem in Christo geoffenbarten Gott die Aufhebung dieses Gegensatzes und die Befriedigung des tief gefühlten Bedürfnisses suchten; so wurden dagegen Andre durch die Anschauung dieser Ideale, welche ihnen das sittliche Wesen ihrer eigenen Natur darzustellen schien, durch erfolgreiche ascetische Anstrengung, durch das Bewußtsein einer über die Sinnlichkeit siegreichen Willenskraft nur zu eigenem sittlichen Kraftgefühl und sittlichem Selbstvertrauen hingeführt. Vorherrschend wurde leicht in ihren Seelen der Gedanke, wie weit es der Mensch bringen könne durch selbstthätige Entwickelung der in seiner sittlichen Natur liegenden Keime des Guten, durch die Schwungkraft des Willens, durch Selbstbeherrschung. Leicht geschah es auch, daß im Mönchsthum über der äußerlichen Ascetik, über der Beherrschung sinnlicher Triebe das wahre Wesen der inneren Heiligung, der in der Liebe wurzelnden Gesinnung vergessen wurde, daß man über den einzelnen äußerlichen Ausbrüchen des Bösen, dessen verborgene Grundquelle zu berücksichtigen unterließ und so fehlte gegen das Wort des Herrn Matth. 12, 29. So konnte man glauben, durch menschliche Kraftanstrengung große äußere Resultate hervorgebracht zu haben, und das Grundübel war doch darum nichts weniger als geheilt. Von dem Pelagius kann man das letzte allerdings nicht in ganzem Umfang sagen. Vielmehr zeigt sich in dieser Hinsicht bei ihm hier der bessere sittliche Geist des Mönchsthums. Sein Brief an die Demetrias [1]),

1) Geschrieben im J. 415, da er sich in Palästina befand, mit

eine Jungfrau, welche sich als Nonne hatte einweihen lassen, zeugt davon, wie wichtig es ihm war, vor den Verirrungen des in einer, wenn auch sich selbst unbewußten Heuchelei befangenen ascetischen Geistes, der unter der Larve der Demuth geistlichen Hochmuth verbarg, zu warnen, zu warnen vor einer Richtung, welche, indem sie einzelnes Schlechte bekämpfte, andrem sich desto ungestörter glaubte überlassen zu können [1]). Er wußte wohl von der Scheindemuth, welche den geistlichen Hochmuth deckt, die von Christus gelehrte wahre Demuth zu unterscheiden. Mit Recht sagt er von seinen Zeitgenossen in dieser Hinsicht: Viele folgen dem Schatten dieser Tugend, wenige ihrem wahren Wesen, und er entwirft sodann von der Scheinheiligkeit jener die Demuth zur Schau Tragenden eine gewiß aus dem Leben gegriffene Schilderung: Es ist sehr leicht, ein armseliges Kleid zu tragen, auf eine demüthige Weise zu grüßen, durch niedergesenktes Haupt und niedergesenkte Augen die Demuth und Sanftmuth zur Schau zu tragen, mit leiser, kaum vernehmlicher Stimme die Worte nur halb hören zu lassen, häufig zu seufzen und bei jedem Worte sich einen Sünder und einen Elenden zu nennen [2]). Und wenn

Rücksicht auf die Streitfragen, welche damals verhandelt wurden, obgleich nicht mit ausdrücklicher Erwähnung derselben.

1) S. z. B. p. 67. ed. Semler. Nos (proh pudor) quadam dilectione peccati cum in quibusdam ostendimus quandam vim naturae nostrae, in aliis omnino torpescimus. p. 69. Daß abstinentia und jejunium bei Manchen nichts andres sei als umbracula vitiorum. p. 74. von der Demuth: Praecipue tamen fictam humilitatem fugiens illam sectare quae vera est, quam Christus docuit humilitatem, in qua non sit superbia inclusa.

2) Perfacile est enim, aliquam vestem habere contemptam, salu-

nun das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, welches ein wesentliches Element des christlichen Bewußtseins ist, ihm häufig in diesem Heuchelschein und in dieser lügenhaften Carrikatur entgegentrat; so läßt es sich erklären, wie er durch den Ueberdruß daran verleitet werden konnte, auch die zum Grunde liegende tiefe Wahrheit zu verkennen.

Aber doch war Pelagius nicht frei von den Verirrungen der Mönchsmoral, durch welche die Sittenlehre aus ihrem inneren Zusammenhang mit der Glaubenslehre enthoben wurde. Befangen war er in der herrschenden Ansicht des Mönchsthums, daß es der Mensch in der christlichen Vollkommenheit noch weiter bringen könne, als es das Gesetz verlange, durch die Ausübung der sogenannten consilia evangelica, jene Theorie, durch welche ein falscher Gegensatz zwischen dem Weltlichen und Geistlichen eingeführt, die Anforderung des heiligen christlichen Ideals an die ganze Lebensbildung unter allen Verhältnissen verkannt und herabgestimmt und dagegen die Ueberschätzung der sittlichen Kraft als einer bloß menschlichen veranlaßt wurde [1]). Das redliche sittliche Streben war dem Pelagius die Hauptsache, das praktische Christenthum als Darlegung der in den Geboten und Rathschlägen Christi enthaltenen sittlichen Ideale; aber nicht in dem Zusammenhang mit dem Grundwesen der ganzen Lehre des Evangeliums aufgefaßt. So

tare submissius, inclinato in terram capite oculisque dijectis humilitatem ac mansuetudinem polliceri, lenta voce tenuique sermones infringere, suspirare crebrius et ad omne verbum peccatorem et miserum se clamare.

1) S. ep. ad Demetriad. c. XI. Supra legem facere amore perfectionis supra mandata conscendere.

So viel wir ihn aus seinen Schriften kennen, war eine klare verständige Richtung neben der ernsten sittlichen vielmehr bei ihm vorherrschend als jene, welche in die Tiefen des Gemüths und des Geistes einzutauchen und das Verborgene an's Licht zu fördern sich gedrungen fühlt. Wo ein anderer Geist Räthsel fand, konnte ihm Alles leicht erklärlich erscheinen.

Dabei muß man den Gegensatz wohl berücksichtigen, in welchem sich von der bemerkten Richtung aus das System der Glaubenslehre des Pelagius entwickelte. Der dogmatische und systematische Geist war gewiß bei ihm nicht so vorherrschend, daß sich von innen heraus ohne einen anregenden Gegensatz von außen her, gegen das, was ihm praktisch nachtheilig erschien, eine eigenthümliche Glaubenslehre bei ihm hätte bilden können. Nur sein vorherrschend sittliches Interesse konnte ihn, wo er es durch eine gewisse dogmatische Richtung gefährdet zu sehn glaubte, nöthigen, zur Verwahrung und Vertheidigung desselben sich auch auf dogmatische Untersuchungen und Bestimmungen einzulassen. Nun kam er mit solchen Leuten in Berührung, welche den in dieser Zeit viel verbreiteten falschen Begriff vom Glauben hatten, als einem Fürwahrhalten gewisser angelernter Glaubenssätze ohne Einfluß auf das innere Leben, welche meinten bei einem solchen Glauben und der äußerlichen Gemeinschaft mit der Kirche der Seligkeit schon gewiß zu sein, wenn gleich sie von aller Heiligung des Lebens fern blieben [1]). Oder solche, welche etwa genug gethan zu ha-

1) Wenn sie auch ihre Sünden in dem ignis purgatorius vorher abbüßen mußten, so meinten sie doch dies vor allen Nichtchri-

ben meinten, wenn sie sich der auffallendsten Ausbrüche der Begierden und Leidenschaften enthielten, im Uebrigen sich entschuldigten mit der Verderbniß und Schwäche der menschlichen Natur, welche nicht im Stande sei die göttlichen Gebote in ihrer Strenge zu erfüllen [1]). Pelagius stellte nun dem todten Glauben dieser Leute die Anforderungen des im Gewissen sich offenbarenden Sittengesetzes und die noch höheren Anforderungen des durch das Evangelium geoffenbarten Sittengesetzes entgegen. Wenn gleich er aber mit treuer Gewissenhaftigkeit alle sittliche Vorschriften, welche er in den auch buchstäblich verstandenen Aussprüchen Christi [2]) zu finden glaubte, in seine christliche Sittenlehre aufnahm, so war es doch nicht mehr die eigenthümlich christliche Sittenlehre, da diese nicht ein dem Glauben coordinirtes, sondern ein aus demselben hervorgehendes und darin begrün-

---

sten voraus zu haben. S. Band II. S. 213. Daher der Eifer, mit welchem Pelagius denen, die Solches behaupteten, die Stütze zu nehmen suchte, welche sie in der Stelle 1 Corinth. 3, 13. für ihre Meinung zu finden meinten, vergl. s. Commentar zu dieser Stelle. Non hic (ut quidam putant), in igne flammae arsura sunt opera; sed homines, qui ita operati sunt, ut mereantur incendio deputari. Er versteht die Stelle von den Lehrern allein und setzt dann hinzu, woraus man den ihn auszeichnenden sittlichen Eifer erkennt: Quod si ille nonnisi per ignem salvus erit, qui justus de proprio est, quia negligenter aedificavit discipulos, quid de illis fiet, qui et sermone non aedificant et insuper scandalizant exemplo?

1) Ep. ad Demetriad. c. 3. Qui vitam suam emendare nolunt, videntur emendare velle naturam. c. 19. Dicimus: durum est, arduum est, non possumus, homines sumus, fragili carne circumdati.

2) Wie in dem Verbot des Eides. S. ep. ad Demetriad. c. 22. ep. Hilar. ad Augustin. 156.

detes Gesetz des Lebens giebt. Er hingegen stellte eine gebietende todte Sittenlehre, von welcher dasselbe gilt, was **Paulus** von dem Gesetz sagt, einer todten Glaubenslehre entgegen, einer solchen, welche keinen andren Begriff vom Glauben kannte, als den von dem Apostel **Jakobus** bekämpften.

Dieser Gegensatz war freilich auch kein ganz neuer, sondern zumal in der orientalischen Kirche längst vorhanden [1]), und überhaupt war ja der ächte paulinische Begriff vom Glauben, und so auch der ächte paulinische Begriff vom Verhältnisse des Lebens zum Glauben längst verdunkelt worden [2]). Um nun die Menschen zur Erfüllung dieser ihnen dargestellten Gebote anzutreiben und sie aus ihrer sittlichen Trägheit zu wecken, in dieser Hinsicht glaubte **Pelagius** nichts Zweckmäßigeres thun zu können, als wenn er das Nichtige jener Entschuldigungsgründe in der natürlichen menschlichen Verderbniß und Schwäche nachwies, wenn er zeigte, welche Kraft zum Guten in der menschlichen Natur liege, wie alles Böse nur von dem freien Willen des Menschen herrühre, wie er sich mit keiner ihn zum Bösen fortreißenden Macht entschuldigen könne, wie es immer auf gleiche Weise in seiner Gewalt stehe, entweder das Böse oder das Gute zu thun. Und deshalb berief er sich auf das, was selbst Heiden durch sittliche Anstrengungen durchgesetzt hätten. Wie viel mehr vermöge also nun, schloß er, die durch das Christenthum mit so manchen neuen Hülfsmitteln zum Guten ausgerüstete, die erlösete, erneute mensch-

---

1) S. B. II. S. 742.

2) S. B. I. S. 1079.

liche Natur? Aber freilich sprach er dann doch mehr und inniger, nachdrücklicher von den sittlichen Kräften, mit welchen der Schöpfer die menschliche Natur begabt, als von dem was der Mensch durch die Gnade geworden. Wir wollen keineswegs sagen, daß es ihm mit dem letztern kein Ernst war, daß er sich hier bloß aus Heuchelei an die Kirchenlehre angeschlossen. Er nahm gewiß mit Aufrichtigkeit Alles das, was er in der heiligen Schrift und in der Kirchenlehre fand, in seine Ueberzeugung auf; aber nur fand Alles dies in den religiös sittlichen Ideen, welche sich von selbst bei ihm gebildet hatten, keinen lebendigen organischen Anschließungspunkt.

Und dazu kam noch, daß er von dieser Seite gleichfalls zu einem Gegensatze hingetrieben wurde, denn er sah die Lehren von der Gnade und von der Prädestination auftreten in einer solchen Form, in welcher sie ihm die Lehre vom freien Willen gradehin umzustürzen und so der sittlichen Trägheit eine neue Stütze zu geben schienen.

Der Repräsentant der zweiten Richtung des dogmatischen Geistes, welcher im Kampf mit dem Pelagius auftrat, war Augustinus, er unterschied sich durch seine innere und äußere Lebensentwickelung, durch den Gang seiner theologischen Bildung, wie durch die ganze eigenthümliche Art seines Geistes durchaus von dem Pelagius. Augustin konnte ja erst nach langen [1]) und heftigen Kämpfen mit einer feurigen, aber in wildem Kraftgefühl dem Göttlichen widerstrebenden Natur zum innern Frieden gelangen. Viele Jahre seines Lebens hin und her gerissen zwischen

1) S. B. II. Abth. I. S. 219. 434. und II. S. 756.

den Idealen, welche die Sehnsucht seines Geistes anzogen, und zwischen den Begierden und Leidenschaften, welche ihn in den Lüsten der Welt gefangen hielten, erfuhr er in sich selbst was der Kampf des Geistes und des Fleisches ist. Aus seiner eigenen inneren Erfahrung lernte er die Grundideen der christlichen, insbesondre der paulinischen Anthropologie verstehn und mit dem Studium des Paulus beschäftigte er sich ja auch besonders, als jene große Crisis in seinem Innern sich entwickelte. Wie er in seinem eignen Leben die beiden großen Abschnitte fand: die bei aller Kraftanstrengung ohnmächtige, vergeblich nach Heiligung strebende Natur und die dem Glauben untergeordnete, durch die Kraft der Erlösung über das Böse siegreiche Natur, so fand er dieselben Hauptabschnitte in der Entwickelung der menschlichen Natur im Ganzen wieder. Der Gegensatz zwischen dem, was aus der sich selbst überlassenen, von Gott entfremdeten Natur und dem, was aus dem durch die Erlösung und die Wiedergeburt der Menschheit mitgetheilten neuen göttlichen Lebensprincip hervorgeht, dieser Gegensatz, den er aus seiner eigenen inneren Erfahrung kennen gelernt hatte, wurde von seinem Leben aus der Mittelpunkt seiner Glaubenslehre. Wie dem Augustin der Gegensatz des Guten und des Bösen in der menschlichen Natur von Anfang an entgegentrat, mußte ihm die Frage als die schwierigste auffallen: Woher in der menschlichen Natur, welche sich von dem Guten angezogen fühlt, welche sich desselben als ihres ursprünglichen Wesens bewußt wird, woher in ihr das Böse? Diese Frage beschäftigte ihn, sobald sein Denken über höhere Gegenstände erwachte. Die Beschäftigung mit dieser Frage führte ihn zum Manichäismus, und

an ihr entwickelte sich seine Lossagung vom Manichäismus. Für **Pelagius** hingegen konnte dies keine schwierige Frage sein. So natürlich schien ihm das Böse hervorzugehn aus dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft, das Böse nothwendig der sittlichen Freiheit, ohne welche keine Tugend statt finden könne, zur Seite zu gehn. **Pelagius** ging überall mehr von der Empirie der Erscheinung, **Augustin** von der Anschauung der Idee aus. Die Tiefe des Gefühls, der Betrachtung, der Spekulation, welche den **Augustin** auszeichnete, fehlte dem **Pelagius**, und daher mußte auch schon von dieser Seite ihr ganzes christliches Denken eine andre Richtung nehmen. Das System des **Pelagius** bildete sich aus verschiedenartigen Elementen, gewissen allgemeinen sittlichen Begriffen, welche er theils aus dem klassischen Alterthum empfangen, theils aus dem Christenthum sich angeeignet hatte, ohne daß doch beide Arten ethischer Begriffe in ihrer Eigenthümlichkeit scharf von einander gesondert wurden, den Resultaten einer gewissen beschränkten Verstandesphilosophie, wie sie aus oberflächlicher Weltbetrachtung bei Menschen von weniger spekulativem Geiste sich immer leicht bildet, und den aus der Bibel und der Kirchenlehre entnommenen einzelnen Elementen der Glaubenslehre, welche zu dem übrigen Stoffe seines Denkens nicht immer gut paßten. Je weniger das spekulative, systematische und dogmatische Element bei dem **Pelagius** vorherrschte, desto weniger brauchte er sich klar bewußt zu werden, wohin die Principien, von denen er ausging und die er nur so weit entwickelte, als es für sein praktisches Bedürfniß erfordert wurde, ihn mit Consequenz angewandt führen mußten. Hingegen **Augustinus** hatte

vermöge seiner eigenthümlichen Geistesart das vorherrschende Streben nach systematischer Einheit und Consequenz wie im Leben so auch im Denken. Er konnte hier keinen Gegensatz unaufgelöst stehn lassen, er fühlte sich gedrungen, die Folgerungen aus dem einmal aufgefaßten Princip immer vollständiger zu entwickeln, und er scheute sich nicht vor den Folgerungen, welche mit dem Princip nothwendig gesetzt waren.

Man muß nun aber in der dogmatischen Entwickelung Augustins verschiedene Epochen und Perioden unterscheiden, von welchen aus und durch welche hindurch er erst zu der letzten consequenten Ausbildung der dogmatischen Principien, die aus jener großen Crisis seines inneren Lebens hervorgegangen waren, gelangte.

Die erste Periode umfaßt die Werke, welche er nach seiner Taufe bis in den ersten Jahren seiner Verwaltung des Presbyteramtes schrieb, bis etwa zu dem Jahre 394. Seine Werke de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum, de vera religione und de libero arbitrio. In dieser Periode seines Lebens verband sich bei ihm die christliche Erfahrung von der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit des seiner moralischen Uebel sich bewußt gewordenen Menschen, das Bewußtsein, daß die durch die Erlösung wieder hergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die Gnade Quelle alles wahrhaft Guten sei mit der aus dem Platonismus ihm gewordenen Idee von dem Verhältniß alles Guten zu dem Urguten, alles Seins zu dem höchsten und absoluten Sein. Das Princip der Gnade und der Resignation an Gott als den Urquell alles Guten war das Gemeinsame zwischen dieser ersten Periode und allen

nachfolgenden Perioden seiner dogmatischen Entwickelung, der Grund von dem Alles bei ihm ausging und von dem aus er mit immer mehr entschiedener Consequenz sein System bildete. Aber neben dieser Richtung waren damals noch andre Richtungen bei ihm, die zum Theil späterhin durch das gänzliche und einseitige Vorherrschen jener Grundrichtung zurückgedrängt wurden. Mit Unrecht ist Augustins anthropologische Anschauung aus dem Einflusse des Manichäismus abgeleitet worden. Seine Lehre von dem sittlichen Verderben der menschlichen Natur war etwas ganz Andres als der naturphilosophische Dualismus des Mani, sie ging nicht aus einer Vermischung des Sittlichen mit der Naturanschauung, wie bei Mani, sondern aus einer reinen Thatsache des sittlichen Bewußtseins hervor; vielmehr kann man sagen, daß jenes in seinem tiefen Gemüth frühzeitig erwachte Bewußtsein von dem nicht zu vermittelnden Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen ihn, indem er auf spekulative Weise diesen Gegensatz sich zu erklären suchte, dem Manichäismus zuführte, daß aber die immer mehr bei ihm sich hervordrängende sittliche Auffassung dieses Gegensatzes ihn von dem Manichäismus wieder abführte. Ferner entwickelte sich von dem Platonismus aus grade im Gegensatze gegen den Manichäismus seine Theorie, daß das Böse nicht, wie der Manichäismus lehrt, ein für sich bestehendes Dasein habe; sondern daß wie alles Dasein, alles wahre Sein herrühre von dem höchsten, dem Absoluten und in demselben begründet sei, so das Böse eben nichts andres sei als subjektive Abweichung des geschaffenen Sein von dem Gesetz des höchsten und allein wahren Sein, das an und für sich Nichtige, nicht Seiende, das μὴ ὄν.

welches aber doch, sobald es würkend hervortrete, dem Gesetz des höchsten Sein sich unterwerfen müsse [1]), und an diesem Punkte hielt Augustin immer fest. Dieses konnte er auch wohl mit seiner spätern absoluten Prädestinationslehre in Einklang bringen. Hingegen verband er damit in dieser Periode ein andres Princip, durch welches sich diese frühere Periode von der spätern wesentlich unterscheidet.

Wichtig war ihm in dieser Periode der Grundsatz, daß jene subjektive Abweichung vom höchsten Gute aus keiner Naturnothwendigkeit erklärt, sondern nur aus dem freien Willen abgeleitet werden könne, und daß der sich selbst bestimmende freie Wille immer der Grund dieser Abweichung bleibe, daß die Ursache des verschiedenen Verhältnisses der Menschen zum höchsten Gute immer nur in der verschiedenen, aus nichts Andrem zu erklärenden Richtung ihres freien Willens ihren Grund habe. Die Festhaltung des freien Willens im Gegensatz der Naturnothwendigkeit war ihm in dieser ersten Periode besonders wichtig. Allerdings hielt er dies gewissermaßen in der Theorie auch späterhin fest; aber nur durch dialektische Selbsttäuschung konnte er dies noch mit den Resultaten seines spätern Systems in Beziehung auf das Praktische vereinigen.

Die Principien des Augustinus, wie sie sich auf diesem Standpunkt ergeben, waren folgende. In dem Zustande, in welchem der Mensch sich jetzt befindet, steht es nicht in seiner Gewalt, gut zu sein, weil er entweder nicht erkennt, was er seiner Bestimmung nach sein sollte, oder

1) Ein defectus ab ordine, der doch dem summus ordo dienen müsse, s. insbesondre die Bücher de ordine.

wenn er es erkennt, er seiner erkannten Bestimmung gemäß zu leben nicht vermag. Die Unkunde des Guten und die Schwierigkeit im Guten, das sind die moralischen Uebel der menschlichen Natur, und dies würde streiten mit der Gerechtigkeit Gottes, wenn es nicht gerechte Strafe wäre. Die Sünde straft sich durch sich selbst, so daß, da der Mensch die Erkenntniß des Guten hatte und sie nicht anwandte, er dadurch die Erkenntniß des Guten verlor, und da er mit dem Vermögen zum Guten das Gute nicht that, er dadurch das Vermögen zum Guten selbst verlor. Fiel ihm nun die Frage auf: wie läßt sich dies bei Allen in ihrer sittlichen Natur gegebene Hinderniß des Guten mit Gottes gerechtem Gericht vereinigen? so antwortete er: mit Recht würde man klagen, wenn noch kein Mensch über die Gewalt des Irrthums und der Begierde gesiegt hätte; aber nun sind dagegen den Menschen die Mittel gegeben, durch welche sie den Sieg erlangen können. Ueberall gegenwärtig ist der Gott, welcher auf mannichfache Weise durch die ihm dienenden Geschöpfe den von ihm abgekehrten Menschen ruft, den Glaubenden belehrt, den sich Anstrengenden unterstützt. Nicht die unverschuldete Unwissenheit wird dem Menschen zur Schuld angerechnet, sondern dies, daß er nicht nach Erkenntniß strebt; nicht seine moralischen Mängel gereichen ihm zur Schuld, sondern zur Schuld gereicht ihm die Vernachlässigung der dargebotenen Heilmittel. Augustin setzte also hier die Würkungen der Gnade, ohne welche der Mensch von seinen sittlichen Uebeln nicht befreit werden könne, überall bedingt durch die subjektive Richtung des freien Willens.

In einer um das Jahr 394 verfaßten Schrift: „Er-

klärung schwieriger Stellen des Briefes an die Römer"[1]), gab ihm die Erklärung der schwierigen Stellen im neunten Capitel, welche in späterer Zeit besonders für die absolute Prädestinationslehre von ihm benutzt wurden, Gelegenheit den Zusammenhang seiner Ideen über diese Gegenstände genauer zu entwickeln. Er geht von dem Grundsatz aus: Alle Menschen befinden sich in einem Zustande der Entfremdung von Gott, in welchem sie nichts wahrhaft Gutes zu vollbringen vermögen. Die Liebe zu Gott ist die Quelle alles wahrhaft Guten, und zu dieser kann der Mensch nur durch die Mittheilung des heiligen Geistes gelangen. Da er nun vor dieser Erneuerung seines inneren Lebens durch den heiligen Geist nichts Gutes vollbringen kann, so kann er also auch durch keine Art guter Werke die Gnade, durch die er von seinen moralischen Uebeln geheilt wird, verdienen, die Gnade geht allem Verdienst voran. Aber darum findet doch bei Gott keine Willkür statt, wenn er die Gnade, durch welche die Menschen die Seligkeit erlangen, den Einen ertheilt, den Andren nicht. Die Menschen erlangen dieselbe durch den Glauben, und der Glaube ist ganz das Werk des Menschen[2]). In der Stelle von der Erwählung Jakobs und der Verwerfung Esaus glaubte er daher nur den Gegensatz gegen eine durch die guten Werke, nicht aber gegen eine durch den Glauben bedingte Erwählung zu finden[3]). Der Apostel Paulus sage: Gott

1) Explicatio propositionum quarundam de epistola ad Romanos.

2) §. 60. Quod credimus, nostrum est. Quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat Spiritum sanctum

3) Non quidem Deus elegit opera. quae ipse largitur, cum dat

würkt Alles in Allem, keineswegs aber: Gott glaubt Alles in Allem. Die Verhärtung Pharaos erklärt er für eine verschuldete, die Strafe des vorhergegangenen Unglaubens, wodurch das Böse sich selbst strafte.

In dieser Lehrweise des Augustinus war nun aber doch Manches, was bei fortgesetzter Prüfung seines christlichen Bewußtseins, bei fortgesetztem Studium der heiligen Schrift einem Mann von solchem nach Consequenz und Einheit strebenden Geiste, wie er war, sich als unhaltbar bewähren mußte. Denn wie er das Wesen und die Würde des Glaubens immer höher schätzen lernte, wie die ursprünglich [1]) einseitig von ihm aufgefaßte Idee von dem Glauben als einem Autoritätsglauben sich immer mehr zur Idee von einem lebendigen Glauben bei ihm verklärte; so mußte es ihm auch klar werden, daß der Glaube schon einen Eintritt des göttlichen Lebens in das menschliche Gemüth voraussetze, daß schon hier Göttliches und Menschliches einander berühre, und sich beides im Verhältnisse zu einander nicht so abgränzen lasse. Dies nun aber wahrnehmend konnte er leicht in das andre Extrem verfallen, den Glauben, wie Alles, nur auf die göttliche Thätigkeit zurückzuführen, die menschliche sich selbst bestimmende Thätigkeit ganz zurückzudrängen. Dazu kam, daß die Theodicee, welche er früherhin von dem Standpunkt einer durch die Präscienz bedingten [2]) Prädestination versucht hatte, in Hinsicht auf die

---

Spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur; sed tamen elegit fidem.

1) S. B. II. Abth. I. S. 434. 435.

2) Daß nämlich Gottes Erwählung der Einzelnen und Berufung der Völker bedingt sei durch seine Präscienz von der Art, wie

Berufung der Völker und die Erwählung der Einzelnen und die darauf gegründete Erklärung der Schwierigkeiten des Römerbriefes seinem scharfsinnigen Geiste nicht genügen konnte. Einem solchen mußte es mehr zusagen, den Knoten, der sich durch keine menschliche Erklärung lösen ließ, zu zerhauen.

So zeigt es sich in der That, daß Augustin in einem Zeitraum von drei bis vier Jahren von jenem bemerkten Punkte aus seine Denkweise über diese Gegenstände verändert hatte, indem er erkannte, daß sich auf jene Weise das Göttliche und das Menschliche nicht von einander sondern lasse, daß schon in dem Glauben ein göttliches Element enthalten sei. Als er im Jahr 397 sein an den Bischof Simplicianus von Mailand gerichtetes Buch zur Beantwortung verschiedener Fragen über den Brief an die Römer schrieb [1]), entwickelte sich zuerst dieser Wendepunkt seiner dogmatischen Richtung [2]). Er bekämpfte hier selbst

---

sie sich gegen das Evangelium verhalten haben würden, wenn es ihnen verkündigt worden wäre. S. ep. 102. an den Deogratias: quibus omnino annuntiata non est (salus), non credituri praesciebantur. Doch als Augustin dies schrieb, im J. 408, hatte er die Prädestinationslehre längst ausgebildet, und es konnte ihm daher diese Antwort nicht mehr genügen, und er hatte schon von dem Standpunkt dieser Lehre aus eine andre Antwort im Hintergrunde, die er andeutete: „excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet."

1) De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo.

2) Wie er dies selbst ausspricht de praedestinatione sanctorum, c. 20. in Beziehung auf die erwähnte Schrift: Plenius sapere coepi in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui.

die Theorie, welche er früherhin vertheidigt hatte, und man erkennt wohl in der Art, wie er die Unhaltbarkeit derselben zu zeigen sucht, daß er noch nicht lange zu dieser Einsicht gekommen und von dem ersten Eifer für die neuen Aufschlüsse, welche er gefunden zu haben glaubte, ergriffen war.

Mit der Erklärung jener schwierigen Stellen im neunten Capitel des Briefes an die Römer beschäftigt sich Augustinus auch hier [1]; aber seine frühere Erklärungsweise genügt ihm jetzt nicht mehr. Doch woher kam es, daß er jetzt diese Stellen nach dem Sinn erklärte, der sich allerdings zuerst darbieten mußte, wenn man auf den brieflichen Zusammenhang und Zweck keine Rücksicht nahm, sie zur Grundlage seines Systems machte, obgleich er selbst früherhin diese Stellen erklärt hatte, nach dem System, das er sich aus der Totallehre der Schrift gebildet zu haben glaubte? Gewiß war in seiner von seinem inneren Leben aus veränderten Denkweise die Ursache davon, daß diese Stellen jetzt einen andren Eindruck auf ihn machten als früherhin. Es ist ihm jetzt klar, daß Paulus weder eine durch die Präscienz vom Glauben, noch eine durch die Präscienz von den aus dem Glauben hervorgehenden Werken bedingte Erwählung Gottes annimmt; denn Paulus legt ja den Nachdruck darauf, daß ehe sie geboren waren, ehe sie glauben konnten, wie ehe sie etwas thun konnten, Gottes Erwählung den Unterschied gemacht habe [2]. Auch das

1) l. I. Quaest. II.

2) Si non de operibus, quae non erant in nondum natis, nec de fide, quia nec ipsa erat.

Verdienst des Glaubens geht der Erbarmung Gottes nicht voran; sondern es setzt dieselbe voraus, auch der Glaube gehört zu den Geschenken der göttlichen Gnade. Paulus setzt Röm. 9, 11. nicht etwa den Werken des Menschen den Glauben entgegen als den Grund der Berufung, sondern er setzt die Berufung den Werken entgegen. Die Berufung Gottes ist also hier die erste Ursache. Der Glaube setzt die Berufung voraus. Woher kommt es nun aber, daß die Berufung durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die äußeren Umstände, welche dieser den Weg bahnen, zu dem Einen gelangt, zu dem Andren nicht, daß dieselben Einwürkungen von außen her einen andren Eindruck auf die verschiedenen Menschen, ja einen verschiedenen Eindruck auf dieselben Menschen zu verschiedenen Zeiten machten? Der allmächtige allweise Gott könnte in Beziehung auf alle verschiedenen Zustände der Menschen die Mittel zur Einwürkung auf sie finden, welche mit innerer Nothwendigkeit auf sie Eindruck machen müßten, so daß sie erweckt, angezogen, gerührt und erleuchtet folgen müßten, ohne eines Widerstandes gegen die auf ihren Willen einwürkende Gnade sich bewußt zu werden [1]). Man muß wohl sagen: das Wollen des Menschen ist nichts ohne das Erbarmen Gottes; aber keineswegs kann man sagen: das Erbarmen Gottes und die Gnade Gottes sind nichts ohne den Willen des Menschen, denn Gott könnte Mittel finden, um jeden menschlichen Willen auf die grade für jeden geeignete Weise umzustimmen. Wessen er sich würklich er-

1) Posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur.

barmt, wen er würklich erwählt, einen Solchen ruft er auf die Weise, wie es dazu geeignet ist, daß er dem Rufenden unwiderstehlich angezogen, wenn gleich mit Freiheit folge [1]). Es genügt dem Augustin auch jetzt nicht mehr, die Verhärtung und die daraus erfolgte Verwerfung des Einen im Gegensatz gegen die Erwählung des Andren als ein von dem Einzelnen besonders verschuldetes Strafgericht zu erklären, denn Gottes Allmacht, meint er, könnte ja Mittel finden, um auf jeden Grad der Verhärtung einzuwürken, und überall findet sich dieselbe Unempfänglichkeit, bis Gott durch seine Gnade das Herz des Menschen bewegt.

So kommt demnach Augustin zu dem Resultat: Alle Menschen befinden sich in gleichem Zustande der Verdammniß, die Ursache davon, warum Gott die Einen — nicht in das Verderben stürzt — was von der Heiligkeit und Liebe Gottes fern ist, aber aus dem Verderben, in welches sie alle durch die Schuld der ersten Sünde gefallen sind nach Gottes gerechtem Gerichte, sie nicht errettet, der Andren aber sich aus freier Liebe erbarmt und sie durch seine Gnade zum ewigen Leben ruft, davon liegt die Ursache in einem uns verborgenen und unbegreiflichen Rathschlusse Gottes. Immer müssen wir nur dies fest halten, daß Gottes Gerechtigkeit nicht beeinträchtigt werden kann, wenn gleich ihr Walten das Maß unserer Erkenntniß übersteigt. Doch auch nach der Analogie menschlicher Verhältnisse kann der keiner Ungerechtigkeit beschuldigt werden, wer wie er will, den Einen ihre Schuld erläßt, von Andren sie eintreibt.

1) Cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.

treibt. Da, wie aus dem Gesagten hervorgeht, Augustin sein dogmatisches System von dieser Seite vollständig ausgebildet hatte, schon über ein Jahrzehend vorher, ehe Pelagius durch seine Behauptungen öffentlichen Streit erregte; so erhellt daraus, daß der Gegensatz gegen den Pelagianismus darauf nicht einwürken konnte. Mit mehrerem Recht kann man vielmehr sagen, daß Pelagius durch den Gegensatz gegen die augustinischen Principien von dem natürlichen Verderben des Menschen, von einer durch die Selbstbestimmung des freien Willens nicht bedingten Gnade und Vorherbestimmung zur Entwickelung seiner Lehre angeregt und veranlaßt wurde. Diese ihm entgegentretenden Principien reizten ihn auch zuerst zum Widerspruch. Als er im Anfang des fünften Jahrhunderts zu Rom sich aufhielt, und daselbst ein Bischof den Grundsatz, daß alles Gute von Gott komme, aussprach mit den aus Augustins Bekenntnißschrift entlehnten Worten [1]: „mein Gott, verleihe mir, was du mir gebietest, und gebiete mir, was du willst;" so fand Pelagius schon daran großen Anstoß, als ob der freie Wille dadurch ganz geleugnet werde, obgleich doch nur dies darin lag, was auch unabhängig von der augustinischen Vorherbestimmungslehre angenommen werden konnte, daß das Ideal der Heiligkeit und die Kraft es zu realisiren nur aus derselben göttlichen Quelle herrühren können.

Zu Rom verfaßte Pelagius seine Commentare über die paulinischen Briefe, in denen sich seine eigenthümliche dogmatische Richtung wohl zu erkennen giebt, und unter

1) Confess. l. X. c. 29.

denen besonders sein Commentar über den Brief an die Römer, wenn gleich Cassiodorus ihn zu reinigen suchte, doch noch immer die pelagianische Anthropologie durchblicken läßt. Damals aber machte die Sache kein weiteres Aufsehn, der öffentliche Ausbruch des Streits ging erst aus von einem andren Vertheidiger derselben Lehre.

Es war Cölestius, den Pelagius als einen Advokaten zu Rom kennen lernte; durch den Einfluß desselben wurde er wahrscheinlich von Eifer für ein ernsteres christliches Leben in strenger Beobachtung aller Gebote und Rathschläge Christi ergriffen, er vertauschte seinen Advokatenstand mit dem Mönchsthum, und er verfaßte eine paränetische christliche Schrift in der Form von dreien an seine Eltern gerichteten Briefen, in welchen er wahrscheinlich von der Veränderung seines Lebensplans Rechenschaft ablegte. Dieser Mann folgte nun auch der ganzen eigenthümlichen praktisch dogmatischen Richtung dessen, der ihn zu einem ernsteren christlichen Leben erweckt hatte, und er suchte die Fertigkeit im dialektischen Streit, die er sich als Advokat angeeignet hatte, für die Vertheidigung seines Lehrbegriffs zu benutzen [1]). Pelagius war durch seine ganze Gemüths-

---

1) Ueber das Vaterland dieses Mannes läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Daß er ein Irländer oder Schotte sei, hat man nicht auf sichre Weise aus einer räthselhaften Stelle des Hieronymus in der praefat. zu dem III. B. seines Commentars über den Jeremias geschlossen. Marius Mercator sagt von ihm in seinem Commonitorium adversus haeresin Pelagii et Coelestii: „Pelagio adhaesit Coelestius nobilis natu quidem et illius temporis auditorialis scholasticus." Augustin sagt de gestis Pelagii §. 61., daß diese Irrlehre nicht von Geistlichen, sondern von quibusdam veluti monachis ausgegangen sei; hier meinte

art und durch sein höheres Alter zum Streiten wenig geneigt, wo er nicht durch das Interesse für seine praktischen Grundsätze dazu genöthigt wurde. Er gab gern nach, auch wohl gegen seine Ueberzeugung, wo jene ihm allein wichtigen Grundsätze nicht gefährdet wurden. Aber Cölestius in voller Mannskraft, als Advokat zum Polemiker gebildet, trat offner und rücksichtsloser zur Vertheidigung der mit jenen praktischen Grundsätzen zusammenhängenden dogmatischen Principien auf [1]).

Im Jahre 411 begaben sich Pelagius und Cöle-

er wahrscheinlich mit dem Pelagius zugleich den Cölestius. Er nennt sie wohl deshalb nicht rechte Mönche, weil sie vielmehr nach der ältern freien Ascetenweise als nach der neuern Cönobitenordnung lebten. Damit ist zu vergleichen, was Gennadius sagt in seinem Werke de viris illustribus c. 44., daß Cölestius als Jüngling, ehe er in die pelagianische Lehre verfiel, jene im Text angeführten drei Briefe geschrieben habe, welche Gennadius sehr lobt, indem er die für uns wichtige Bemerkung macht: moralis siquidem in eis dictio nil vitii postmodum proditi; sed totum ad virtutis incitamentum tenuit. Die Richtung, welche er hier zuletzt bezeichnet, kann auch ganz wohl die pelagianische sein; aber Gennadius, selbst Semipelagianer, war nicht scharfsichtig genug, um dies dem Praktischen zum Grunde liegende, aber nicht so klar hervortretende Pelagianische zu bemerken. Daher meinte er nun, Cölestius müsse diese Schrift als Jüngling vor seinem Uebertritt zum Pelagianismus verfaßt haben. Ob die Angabe, daß er diesen Brief aus einem Kloster geschrieben, richtig sei, kann auch in Frage stehn.

1) Augustinus de peccato originali §. 13. nennt den Cölestius apertior, den Pelagius occultior. Ob die Nachricht des Praedestinatus h. 88. richtig ist, daß Cölestius auch zuerst ein Werk gegen den Traducianismus geschrieben habe, ehe Pelagius in offner Polemik auftrat, fragt sich.

stius mit einander nach Carthago, wo sich der erste zwar nur kurze Zeit aufhielt, Cölestius aber zurückblieb. Sein ascetischer Eifer und seine Gaben machten ihm Freunde, und er hatte den Muth sich um eine Presbyterstelle in dieser Kirche zu bewerben; aber unterdessen verbreiteten sich hier doch manche Gerüchte von pelagianischen Irrlehren, welche ihm hier, wo die entgegengesetzte Richtung des dogmatischen Geistes am meisten vorherrschte, wo der Geist des Augustinus den überwiegendsten Einfluß hatte, am nachtheiligsten sein mußten [1]). Der Diakonus Paulinus aus Mailand trat vor einer im Jahre 412 zu Carthago versammelten Synode als Ankläger gegen ihn auf. Sechs häretische Sätze sollte Cölestius behauptet haben, welche sämmtlich aus dem Einen Satze abgeleitet waren, daß Adams Sünde nur ihm selbst, nicht dem ganzen Menschengeschlecht geschadet habe, woraus die Folgerung sich ergab, daß also die Kinder noch in demselben Zustande zur Welt kämen, in welchem Adam vor der Sünde

1) Pelagius, der zu Hippo den Augustin nicht anwesend getroffen, hatte ihm einen sehr ehrerbietigen Brief geschrieben. Augustin antwortete ihm darauf mit wenigen freundlichen Zeilen, denen aber wohl schon ein Argwohn gegen die Lehre des Pelagius von der Gnade zum Grunde liegen konnte, wie Augustin würklich nachher, de gestis Pelagii, c. 26., aber damals vielleicht zu viel hineinlegend, die Worte deutete. Auf alle Fälle eine sehr feine Anspielung auf die Wichtigkeit der rechten Lehre von der Gnade. Er schreibt ihm nämlich: Retribuat tibi dominus bona, quibus semper sis bonus — ores pro me, quo talis a Domino fiam, qualem me jam esse arbitraris. ep. 146. Aber freilich konnte Augustin, dem nach der eigenthümlichen Stimmung seines Gemüths solche Ausdrucksweisen so geläufig waren, sich wohl so aussprechen, ohne grade eine besondre Beziehung im Sinne zu haben.

sich befunden. Aus diesen beiden Sätzen waren andre gefolgert worden, welche Cölestius wohl nicht alle in dieser Form behauptet hatte, sondern unter denen manche nur durch Consequenzmacherei ihm Schuld gegeben wurden. Er suchte der ganzen Sache die Wendung zu geben, daß der Streit eine bloß speculative Frage betreffe, das Wesen der Glaubenslehre gar nichts angehe. Denn es sei hier ja allein die Rede von der Frage über die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit [1]), welche Frage aber genau zusammenhänge mit der allgemeineren Frage von der Art, wie die Seelen sich fortpflanzten. Wie über die letzte Frage, so auch über die erste fänden verschiedene Meinungen in der Kirche statt. Es sei darüber durch den kirchlichen Lehrbegriff nichts entschieden. Wegen seiner besonderen Ansicht von einem solchen streitigen Gegenstande könne also Keiner für einen Irrlehrer angesehn werden [2]). Wenn er die Nothwendigkeit der (jetzt allgemein als apostolische Ueberlieferung anerkannten) Kindertaufe geleugnet hätte, so könnte ihn jene Beschuldigung treffen. Nun aber behaupte auch er eine solche Nothwendigkeit, wenn gleich er sich über den Grund derselben nicht weiter erklärte. Doch mit diesen ausweichenden Antworten war man keineswegs zufrieden, und da er sich zur Verdammung der ihm Schuld gegebenen Behauptungen nicht verstehn wollte, wurde er von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen [3]).

---

1) De traduce peccati.

2) Quaestionis res ista, non haeresis.

3) S. Marius Mercator. commonitorium super nomine Coelestii. Augustin. de peccato originis c. II.

Aber günstiger waren für die Sache des **Pelagius** die Umstände, unter denen in einer andren Gegend der Streit erneuert wurde. **Pelagius** hatte sich nämlich im Jahre 415 nach Palästina begeben, und dadurch mußte der Streit sich auch dahin verbreiten; denn zu Bethlehem lebte ja **Hieronymus**, welcher mit der abendländischen Kirche immer in enger Verbindung stand, und dessen theologisch polemisches Interesse immer leicht in Bewegung gesetzt werden konnte. Er stimmte in den Gegensatz gegen die pelagianische Lehre von dem freien Willen und von der Unverdorbenheit der menschlichen Natur mit dem **Augustinus** überein, und durch den Zusammenhang, in welchem diese Streitigkeit mit einer andren, die ihn früherhin leidenschaftlich beschäftigt hatte, ihm zu stehn schien, erhielt sie für ihn noch größeres Gewicht. Wir meinen den Zusammenhang mit den origenistischen Streitigkeiten. **Hieronymus** war geneigt, die pelagianische Lehre vom freien Willen und von den sittlichen Kräften der menschlichen Natur aus dem Einflusse des **Origenes** und des ihm jetzt so verhaßten **Rufinus** abzuleiten und in dem **Pelagius** einen Schüler des **Rufinus** zu sehn. Dazu kam, daß dieser so leicht in seiner Persönlichkeit zu verletzende und solche Verletzungen so schwer vergessende Mann gehört hatte, daß **Pelagius** seinen Commentar über den Brief an die Epheser und seine Briefe gegen den **Jovinian** [1]) von manchen Seiten angegriffen habe, und er war dadurch schon sehr gegen ihn gereizt [2]). Zu dem **Hieronymus** war damals

---

1) S. B. II. Abth. 2. S. 577. 578. 581. 590.

2) S. die bittren Sticheleien gegen Pelagius, dessen Person er

nach Bethlehem ein junger spanischer Geistlicher gekommen, Namens Paulus Orosius, ein Schüler, enthusiastischer und knechtischer Anhänger Augustins. Er sollte sich unter der Leitung des Hieronymus weiter ausbilden, denselben von diesen entstandenen Streitigkeiten genauer unterrichten und ihm manche sich darauf beziehende Fragen vorlegen. Hieronymus trat zuerst als Schriftsteller gegen Pelagius auf, ohne dessen Namen zu nennen [1]). Aber Pelagius konnte in der orientalischen Kirche, zu der er in einem ganz andren Verhältnisse in Hinsicht seiner Glaubenslehre stand als zu der abendländischen, viele Freunde finden [2]). An so scharfe Untersuchungen und Bestimmungen über das Verhältniß des freien Willens zur Gnade war man ja in der orientalischen Kirche überhaupt nicht gewöhnt. Auch war man hier keineswegs gesonnen, den Gegensatz zwischen Gnade und freiem Willen auf solche Weise hervorzuheben, wie es in der abendländischen Kirche geschah. Manche Behauptungen des Augustinus würden hier vielen Anstoß gegeben haben. Je weniger man hier mit den Streitfragen der abendländischen Kirche bekannt war, und je weniger man dafür Interesse hatte, desto leichter konnte man durch die allgemeinen Erklärungen des Pelagius zufrieden gestellt werden, und dieser war auch in der orientalischen Dogmatik viel mehr einheimisch als seine Gegner.

---

bezeichnet, ohne ihn zu nennen, in der Vorrede zu seinem Commentar über den Jeremias.

1) In seinem Briefe an den Ctesiphon und in seinen Dialogen.

2) Wie dies Hieronymus selbst andeutet in dem Brief an Ctesiphon, von der durch Pelagius zur Sprache gebrachten quaestio: quae ante literas tuas plerosque in oriente decepit, ut per simulatam humilitatem superbiam discerent.

Als im J. 415 Paulus Orosius vor einer unter dem Vorsitz des Bischofs Johannes, welcher den Freunden des Hieronymus schon längst verdächtig war, versammelten, aus den Presbytern seiner Kirche bestehenden, Synode erschien, meinte er den Mönch und Laien durch das Ansehn des Bischofs, dessen Geist die nordafrikanische Kirche beherrschte, leicht unterdrücken zu können [1]). Aber der würdige Bischof Johannes von Jerusalem, welcher schon früher durch manche Kämpfe mit den blinden Eiferern sich ausgezeichnet hatte, war nicht gesonnen, zu solchen Maßregeln der Unterdrückung die Hand zu bieten. Da dem Pelagius der Vorwurf gemacht wurde, daß er von Augustin bestrittene Lehren vortrage, gab er, keiner menschlichen Autorität huldigend, die Antwort, welche er in der orientalischen Kirche, wo Augustins Name schwerlich schon so viel galt als in der abendländischen Kirche, ohne so große Gefahr geben konnte: und was macht mir Augustinus aus [2])? Diese Aeußerung war hinlänglich, die Erbitterung der enthusiastischen Freunde Augustins zu erregen. Sie schrieen, daß wer den Bischof zu lästern wage, welchem die ganze nordafrikanische Kirche ihre Wiederherstellung [3]) verdanke, nicht allein von dieser Versammlung,

1) Wenn wir gleich diese Verhandlungen nur aus dem leidenschaftlichen Berichte des Orosius selbst kennen, so ist dieser doch befangen genug, um gegen sich selbst zu zeugen.

2) Et quis est mihi Augustinus? Vielleicht mogte doch Pelagius nicht in dieser Form, in welcher sie der so feindselig gegen ihn gesinnte Orosius wieder giebt, diese Antwort ursprünglich so ausgesprochen haben.

3) Wohl besonders in Beziehung auf die Heilung von der donatistischen Spaltung.

sondern von aller Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden müsse. Aber statt dieses Geschrei zu berücksichtigen, nahm sich der Bischof Johannes vielmehr des Mannes an, der durch Machtsprüche unterdrückt werden sollte. Er ließ ihn, um hierarchische Vorurtheile sich nicht bekümmernd, obgleich er nur Mönch und Laie war, unter den Presbyteren seinen Sitz nehmen. Was ihm ein Orosius sehr zur Schuld anrechnete, daß er den einer offenbaren Kätzerei Schuldigen, — obgleich er freilich noch nirgends vor einem geistlichen Gericht verhört worden — mitten unter den Katholischen, den Laien mitten unter den Presbyteren sitzen ließ [1]). Und er sagte, so wolle er denn jetzt Augustinus sein, um im Namen des Augustinus dem Pelagius zu verzeihen.

Es war dem Pelagius die Behauptung Schuld gegeben worden, daß der Mensch ohne Sünde sein und die Gebote Gottes, wenn er wolle, leicht beobachten könne. Da der Bischof Johannes, wie die Orientalen überhaupt, von dem Wesen der Gesetzerfüllung keine so strenge und tiefe Begriffe hatte, so glaubte er [2]) Beispiele von einer vollständigen Gesetzerfüllung in der heiligen Schrift zu finden. Falsch erschien es ihm nur, wenn behauptet wurde,

---

1) Die Worte des Orosius: Videlicet laicum in consessu presbyterorum reum haereseos manifestae in medio Catholicorum sedere praecepit.

2) Er berief sich auf das, was von Zacharias und von der Elisabeth, Luk. 1., gesagt worden, auf die Aufforderung Gottes an Abraham, daß er einen fleckenlosen Wandel vor ihm führen solle, was also die Möglichkeit eines solchen bei ihm voraussetze.

daß ohne die Hülfe Gottes dies einem Menschen zu vollbringen möglich sei. Da aber Pelagius die Hülfe Gottes dabei als nothwendig anerkannte, so war der Bischof durchaus mit ihm zufrieden. Fern war es von ihm, solche Fragen ihm vorzulegen, wie man in der abendländischen Kirche ihm vorgelegt haben würde: was er unter der Hülfe Gottes verstehe. Mit der ganz allgemein gehaltenen Erklärung war er zufrieden, und wer darnach noch etwas Kätzerisches in der Lehre des Pelagius finden wollte, der schien ihm die Macht der göttlichen Gnade selbst zu beeinträchtigen. Endlich wiederholten die Ankläger des Pelagius öfter die Erklärung: beide Partheien gehörten der lateinischen Kirche an, die Sache sei auch von der Art, daß sie nur in der lateinischen Kirche recht verstanden werden könne. Der Bischof Johannes gab dies zu und stimmte darin ein, daß die Sache an den römischen Bischof Innocenz berichtet werden sollte, unterdessen sollten beide Partheien sich aller weiteren Angriffe auf einander enthalten.

Da dieser Angriff auf Pelagius einen so wenig günstigen Erfolg gehabt hatte, so beschloß die Parthei seiner Feinde, die besonders aus Abendländern bestand, und die ihre Berathungen wahrscheinlich zu Bethlehem hielt [1]), bei

---

1) Bedeutungsvoll sind in dieser Hinsicht die Worte, welche Pelagius nach dem Ausgang des zweiten Concils an einen Presbyter, der sein Freund war, über den Ausspruch dieser Versammlung schreibt. „Quae sententia omnem in malum conspirantem societatem ab invicem separavit." Augustin. de gestis Pelagii §. 54. Und würklich kehrten ja Heros und Lazarus nach dem Abendlande zurück. Er konnte also wohl Grund haben, alle diese Unternehmungen als den gemeinsamen Plan einer Parthei zu betrachten, die sich verbunden hatte, seine Verdammung auch in

einem andren Bischof und vor einer noch ansehnlichern Versammlung dasselbe gegen Pelagius zu versuchen. Vor einer unter dem Vorsitz des Bischofs Eulogius von Cäsarea versammelten Synode zu Diospolis in Palästina traten noch in demselben Jahre die beiden abgesetzten abendländischen Bischöfe Heros von Arles und Lazarus von Aix (Aquae) als Kläger gegen ihn auf. Die Sätze, welche hier dem Pelagius aufgebürdet worden, waren theils solche, in denen, wie man sie ausgedrückt hatte, das Häretische sich gar nicht so leicht auffinden ließ, über welche sich Pelagius durch hinzugefügte Erörterungen mit seinen Richtern leicht verständigen konnte [1]). Auch auf diesem

---

der orientalischen Kirche durchzusetzen. Indessen wäre Alles hier gemeinsam verabredet worden, so würde man doch wohl die Klagpunkte nicht mitunter so ungeschickt eingerichtet haben.

1) So war ihm die Behauptung zum Vorwurf gemacht worden: „in die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum; sed aeternis eos ignibus esse exurendos.“ Höchst wahrscheinlich, — was auch durch Augustins Bemerkung über diese Stelle in seinem Buche de gestis Pelagii bestätigt wird, — hatte Pelagius diejenigen bestritten, welche einem todten nicht mit Sinnesänderung verbundenen, neben lasterhaftem Leben bestehenden Kirchenglauben doch nach den überstandenen Läuterungsstrafen in dem ignis purgatorius die Seligkeit zusicherten, s. oben. S. 1199. Sein redlicher sittlicher Eifer mogte ihn wohl bewogen haben, die Lehre von einem solchen ignis purgatorius ganz zu leugnen. Als ihm dieser Satz vorgehalten wurde, berief er sich zur Unterstützung jener Behauptung auf das Wort Christi selbst, Matth. 25, 26., und, wer anders glaube, setzte er hinzu, sei ein Origenist. Damit war die Synode zufrieden, denn die origenistische Lehre von der ἀποκαταστάσεως hatte immer obgleich nicht alle, doch die meisten bedeutenden Stimmen der Kirche gegen sich. Hätte aber Pelagius seine Ansicht bestimmter entwickelt, und auch die Lehre von jenem läuternden Feuer

Concil war man zufrieden, wenn nur Gnade und freier Wille zugleich behauptet wurden, ohne weiter zu fragen, und so konnte Pelagius seine Richter leicht befriedigen. Es war ihm die Lehre aufgebürdet worden, „daß der Mensch, wenn er wolle, vollkommen frei von Sünden sein könne, daß es eine vollkommne Sündenreinheit unter den Menschen gebe.“ Dies erklärte er so, daß der von Sünden Bekehrte durch eigne Anstrengung und Gottes Gnade ohne Sünden leben könne; daß er aber deshalb nicht fernerhin über alle Versuchungen erhaben sei. Mit diesen Einschränkungen war die Synode gleichfalls durchaus einverstanden. Nur verlangte man noch von ihm, daß er über diejenigen, welche das Gegentheil lehrten, das Verdammungsurtheil aussprechen solle. Er verstand sich dazu; doch auf die merkwürdige Weise, daß er sie als Thoren, nicht als Häretiker verdamme [1]). Ferner wurden ihm einige von dem Cö-

als origenistische Kätzerei dargestellt, so mögte man wohl nicht so sehr mit ihm zufrieden gewesen sein. Eine andre Behauptung: „Quoniam plus facimus quam in lege et evangelio jussum est,“ angemessen der Lehre von den consiliis evangelicis, die mit der Mönchsmoral so eng zusammenhing, in der Pelagius s. oben S. 1198., allerdings eine Stütze für sein System finden konnte. Pelagius berief sich zur Bestätigung dieses Satzes auf das, was Paulus, wie man meinte, Kor. 7, 25., zur Empfehlung des Cölibats sage. Ferner der Satz: „auch im alten Testament sei das Himmelreich verheißen,“ in diesem Satze ließ sich natürlich leichter der der Rechtgläubigkeit entsprechende als der kätzerische Sinn auffinden. Das Kätzerische sollte vermuthlich in der Behauptung liegen, daß man durch Beobachtung des Gesetzes zur Seligkeit gelangen könne, daß es eine justitia legis gebe, s. unten.

1) Anathematizo tanquam stultos, non tanquam haereticos. Offenbar verfuhr die Synode hier auf eine sehr oberflächliche

lestius herrührende Sätze vorgelesen, über welche er keine Rede zu stehn verpflichtet zu sein behauptete, da sie ihm nicht zugehörten. Er war auch bereit, über dieselben das Verdammungsurtheil zu sprechen, obgleich er dies, ohne auch manche seiner eignen Lehren zu verdammen, nicht thun zu können schien. Was ihm aber wohl dadurch erleichtert wurde, daß man sie ihm nur schnell vorlas ohne weitere Bestimmung [1]). Das Ergebniß von Allem war, daß Pelagius als Mitglied der katholischen Kirche anerkannt wurde. Aus dem Verhältnisse des Pelagius zur orientalischen

---

Weise, um dogmatische Begriffsstrenge wenig bekümmert. Es ist gar nicht klar, was Pelagius eigentlich verdammte. Wenn er diejenigen verdammen wollte, welche lehrten, daß es sündenlose Menschen gebe, so konnte der Sinn seiner Erklärung sein: es betreffe die Frage nicht ein Dogma, sondern eine Thatsache. Eine Irrlehre — würde er in diesem Falle sagen wollen, würde nur die Behauptung sein, daß Solche ohne die Gnade so gelebt hätten. Sonst sei, der Erfahrung zuwider, dies als etwas Thatsächliches zu behaupten, nicht Irrlehre, sondern Thorheit zu nennen. Aber dies vorausgesetzt, wäre Pelagius von dem Vorwurf einer Verleugnung seiner Ueberzeugung oder eines Widerstreits mit sich selbst nicht frei zu sprechen. Oder er wollte das Verdammungsurtheil über diejenigen aussprechen, welche lehrten, daß Menschen ohne die Gnade Gottes sündenlos leben könnten. Wenn man dann bedenkt, welchen allgemeinen Begriff Pelagius mit dem Ausdruck Gnade verband; so kann man sich wohl erklären, daß er sagen wollte, diejenigen, welche zur Sündenlosigkeit die Gnade für entbehrlich erklärten, verdienten als etwas so ganz Abgeschmacktes lehrend den Namen der Wahnsinnigen.

1) Freilich mogte er wohl, wie Augustin de gestis Pelagii §. 57. bemerkt, in einer in's Kurze gezogenen Abschrift von jenen Verhandlungen nicht ohne Grund die ausdrückliche Verdammung jener Sätze des Cölestius auslassen.

Kirche läßt sich wohl schließen, daß dieser dort viele Freunde, auch zumal unter den Mönchen finden konnte, und solche leidenschaftliche Leute konnten für die Parthei des Pelagius Manches unternehmen, was dieser durchaus mißbilligte. Auch mogte sich Hieronymus durch sein leidenschaftliches und unverträgliches Wesen [1]), durch seine Schmähungen gegen die Bischöfe dieser Gegend Vielen verhaßt gemacht haben, die Rache an ihm zu nehmen suchten. Wie es nun aber auch mit jenen Gewaltthaten, welche nach dem auf dem Concil zu Diospolis von dem Pelagius erhaltenen Triumph in den Klöstern zu Bethlehem sollen verübt worden sein, sich verhalte, so sind doch gewiß die Nachrichten von denselben, welche am Ende alle von den Aussagen des in solchen ihn und seine persönlichen Gegner betreffenden Dingen am wenigsten glaubwürdigen Hieronymus sich ableiten lassen [2]), nicht sicher und bestimmt genug, um daß wir darnach beurtheilen könnten, wie viel Hieronymus bei diesen Angelegenheiten verschuldet, und ob und was eine Parthei des Pelagius dabei gewürkt. Das können wir mit völliger Sicherheit sagen, daß ein Antheil an solchen Dingen der Gesinnung des Letztern gewiß durchaus fern lag. Hätte man auch würklich Solches ihm zum Vorwurf machen können, so würden seine Feinde gewiß mit der genauern Angabe

---

1) Palladius, der freilich zu einer gegen den Hieronymus feindselig gesinnten Parthei gehörte, läßt einen Andren von ihm sagen hist. lausiaca c. 78.: τοσαυτην ἐσχεν βασκανιαν, ὡς ὑπο ταυτης καλυπτεσθαι των λογων την ἀρετην· χαριν δε τουτου του ανδρος οὐ μη ἁγιος ἀνηρ εἰς τους τοπους οἰκησει, ἀλλα φθασει αὐτον ὁ φθονος και μεχρι του ἰδιου ἀδελφου.

2) S. den Schluß in Augustins Buch de gestis Pelagii und drei Briefe des römischen Bischofs Innocentius.

der Thatsachen, welche der römische Bischof Innocentius verlangte, nicht lange gezögert haben.

Die Zeugnisse jener beiden Concilien wurden nun von der Parthei des Pelagius zur Rechtfertigung ihrer Rechtgläubigkeit gut benutzt; ihre Gegner ließen sich zwar dadurch nicht irre machen, doch verfuhren sie dabei verschieden nach der verschiedenen Art ihres Geistes. Der heftige Hieronymus scheute sich nicht, die Synode selbst pelagianischer Kätzerei verdächtig zu machen [1]), Augustin hingegen suchte in seinem Buche de gestis Pelagii zu zeigen, daß die Synode sich nur durch die zweideutigen Erklärungen des Pelagius habe täuschen lassen, daß sie aber im Grunde durch die Anathematismen, welche sie ihm vorgeschrieben, seine eigene Lehre verdammt habe. Freilich ging er dabei von der falschen Voraussetzung aus, daß, wie die christliche Wahrheit nur Eine sein könne, wie die Lehre der Kirche nur Eine sein könne, also auch seine Lehre von der Gnade durchaus orientalische Kirchenlehre sein müsse.

Als Gegengewicht gegen das Ansehn jener orientalischen Kirchenversammlungen suchte man sich ferner die Beistimmung des römischen Bischofs Innocentius zu verschaffen. Drei Briefe wurden deshalb von der nordafrikanischen Kirche aus im J. 416 an ihn gerichtet. Der eine von einer zu Carthago, der zweite von einer zu Mileve in Numidien versammelten Synode, der dritte von fünf nordafrikanischen Bischöfen, unter denen Augustinus Einer war. Sie beschuldigten in diesen Briefen den Pelagius und Cölestius, daß sie den freien Willen auf eine die

1) Er nennt sie ep. 81. synodus miserabilis.

Gnade ausschließende Weise behaupteten, daß sie die Gnade in dem eigenthümlich christlichen Sinne ganz leugneten, indem sie dieselbe nicht in eine innere Einwürkung und Mittheilung des göttlichen Geistes setzten; sondern nur entweder die durch die Schöpfung dem Menschen mitgetheilten Gaben und Kräfte, oder die äußerliche Offenbarung durch das Gesetz oder die Sündenvergebung darunter verständen, daß sie die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligmachung der Kinder leugneten. Zugleich schickten ihm jene Bischöfe ein Buch des Pelagius, in welchem sie manche Stellen angezeichnet hatten, um ihn darauf aufmerksam zu machen.

Unterdessen suchten auch Pelagius und Cölestius vor dem römischen Bischof sich zu rechtfertigen. Pelagius schrieb an denselben einen Brief, in welchem er sich gegen die beiden Beschuldigungen vertheidigte, daß er einen der Gnade nicht bedürftigen freien Willen behaupte [1]), und daß er die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Zusicherung der Seligkeit an die Kinder leugne [2]). Er verband mit diesem Schreiben ein Glaubensbekenntniß, in welchem er seine Rechtgläubigkeit in Beziehung auf diejenigen Gegenstände, von welchen in diesem Streite gar nicht die Rede war, ausführlich entwickelte, über die streitigen Gegenstände unbestimmter sich erklärte und sich auch manche Consequenzmachereien erlaubte, um die Lehre seiner Gegner in einem nachtheiligen Lichte darzustellen, indem er besonders, ohne ihn

1) Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio.

2) Von seiner Lehre über die Kindertaufe s. unten. Die Bruchstücke dieses Briefes bei Augustin, de gratia Christi c. 30. 32. et 33. und de peccato originali c. 17. et 21.

ihn zu nennen, den Hieronymus angriff, welcher auch durch seine Uebertreibungen in der Polemik, seine oft in's Spielende oder Sophistische sich verlierende Argumente die meisten Blößen gab [1]). Er behauptete auch hier einen der Hülfe Gottes stets bedürftigen freien Willen, und er gab

---

1) So sagt Pelagius, er verabscheue die Gotteslästerung derjenigen, welche lehrten, daß Gott den Menschen Unmögliches geboten habe, und daß die Gebote Gottes nicht von den Einzelnen, sondern nur von Allen gemeinsam ausgeübt werden könnten. Es ist dies eine Stichelei gegen die dem Augustin und dem Hieronymus gemeinsame Lehre, daß die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande der Vollziehung des göttlichen Gesetzes nicht genüge — besonders in der Form, in welcher Hieronymus dies ausgesprochen hatte, indem er gesagt, daß wie jetzt alles Gute unter den Menschen etwas Mangelhaftes und Einseitiges sei, so sie durch die bei den Einzelnen vorherrschenden Tugenden einander gegenseitig ergänzten. S. Hieronym. l. I. adv. Pelag. f. 496—97. T. IV ed. Martianay. So wenn er sagte: wir verdammen diejenigen, welche sagen, daß der Sohn Gottes durch die Gewalt des Fleisches zu lügen sei genöthigt worden, und daß er wegen der angenommenen Menschheit nicht Alles habe thun können, was er wollte. Von Einer Seite war diese Beschuldigung ungerecht in Beziehung auf das Letzte, Hieronymus hatte nämlich, auf die Stellen Matth. 26, 39., Joh. 5, 30. sich berufend, behauptet, daß Jesus, indem er als Mensch redete, sich nicht unabhängig von Gott gesetzt und sich keine in der menschlichen Natur begründete Selbstgenugsamkeit zugeschrieben habe, dagegen wollten die Pelagianer sich eine Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit beilegen, welche selbst Christus sich nicht beigelegt. Aber gerecht war der Vorwurf in Beziehung auf das Erste, denn die Stelle Joh. 7, 10. anführend, welche Porphyrius benutzt hatte, Christus des Wankelmuths zu beschuldigen, sagte er zur Rechtfertigung Christi: omnia scandala ad carnem esse referenda, was entweder, wie manches was Hieronymus sagte, klingende Worte waren ohne vernünftigen Sinn, oder in der That den Sinn haben mußte, daß die Schwäche der sinn-

seinen Gegnern theils die manichäische Lehre Schuld, daß gewisse Menschen (die der Gnade nicht theilhaftigen) die Sünde nicht meiden könnten, theils die jovinianische, daß gewisse Menschen (die Prädestinirten) ihrer Natur nach nicht sündigen könnten. Dagegen lehrte er, daß der Mensch immer sündigen und nicht sündigen könne.

Der römische Bischof Innocentius empfing jene Briefe aus der nordafrikanischen Kirche, bevor der Brief und das Glaubensbekenntniß des Pelagius zu ihm gelangt sein konnten. Innocenz war, wie aus seinen Briefen hervorgeht, in der Lehre von dem Verhältniß der Natur zur Gnade durchaus Gegner des pelagianischen Systems, es scheint auch, daß er den Hauptgrund dieser ganzen Differenz tiefer als Andre erkannte [1]). Aber man kann aus seinen Erklärungen doch keineswegs schließen, daß er mit dem Augustinus in seinem System ganz übereinstimmte. Vielmehr findet sich eine Spur davon, daß er, indem er die Mittheilungen der göttlichen Gnade durch die Würdigkeit der Einzelnen bedingt setzte, demnach in einem wichtigen Punkte von dem Augustin sich entfernte [2]). Doch

---

lichen Natur auch bei Christus eine Abweichung von dem strengen Gesetze der Wahrhaftigkeit nothwendig gemacht habe, l. c. f. 519. 20. 21.

1) Er erkannte s. unten, daß dieser Streit mit einer verschiedenen Ansicht von dem Verhältnisse der göttlichen Erhaltung zur Schöpfung zusammenhänge §. 3. Epistola ad Concil. Carthag. Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest in eo esse, qui te ut esses effecit? Et cui putas debere, quod vivis, quomodo non putas illi debere quod quotidianam ejus consequendo gratiam taliter vivis?

2) Innocent. ep. ad Concil. Carthag. §. 7. Von den Pelagianern:

auf alle Fälle fiel ihm das Häretische in den pelagianischen Lehren zuerst in die Augen, und der Differenz zwischen seinem Lehrbegriff und dem nordafrikanischen mogte er sich wohl nicht bewußt werden. Auch hatte die nordafrikanische Kirche, schon dadurch, daß sie sich in einer solchen streitigen Angelegenheit an ihn gewandt, bei ihm ein günstiges Vorurtheil für sich. Nachdem er also den nordafrikanischen Bischöfen sein Lob darüber ertheilt hatte, daß sie, wie es sich gebühre, an die Kirche des Petrus sich gewandt hätten, zu welcher alle Angelegenheiten aus der ganzen Christenheit gelangen sollten, bezeugte er ihnen seine völlige Einstimmung in die Verdammung der pelagianischen Lehren.

Aber Innocenz starb bald darauf im J. 416, und schon hatte sein Nachfolger Zosimus die bischöfliche Würde angetreten, als die Schreiben des Pelagius zu Rom ankamen. Zosimus hatte höchstwahrscheinlich nicht dasselbe dogmatische System wie sein Vorgänger. Vielleicht stammte er, wie sein Name andeuten könnte, aus dem Orient, und es mogte auch wohl seine dogmatische Richtung in den streitigen Punkten eine der orientalischen verwandte sein, wie sein erster in dieser Sache an die nordafrikanischen Kirchen erlassener Brief dies zu erkennen giebt, daher mußte natürlich sein Urtheil ganz anders ausfallen. Es fehlte auch in Rom nicht an Freunden der pelagianischen Lehre,

---

„Quis tantus illorum pectora error obcoecat, ut si ipsi nullam Dei gratiam sentiunt, quia nec digni sunt nec merentur —" Freilich wußte dies Augustin gewiß auch in seinem Sinn zu erklären, wenn er die dignitas und das mereri als etwas durch die Mittheilung der Gnade bedingtes setzt.

welche dazu mitwürkten, ihn günstig für dieselbe zu stimmen. So lange Innocenz lebte, mußten sich solche natürlich verborgen halten [1]). Jetzt aber konnten sie offener auftreten.

Unter diesen günstigeren Umständen erschien Cölestius selbst in Rom. Er übergab dem römischen Bischof ein Glaubensbekenntniß, das wohl geeignet war, demjenigen zu gefallen, welcher den tieferen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen der christlichen Glaubenslehre nicht erkannte und daher das Gewicht der streitigen Punkte recht zu beurtheilen nicht im Stande war. Er entwickelte auch zuerst ausführlich die reine Lehre in den Gegenständen, welche der Streit gar nicht betraf, dann suchte er wie schon früher die streitigen Gegenstände auf bloß spekulative Streitfragen zurückzuführen, wie über die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit, zusammenhängend mit der Frage vom Ursprung der Seelen. „Wenn einige den Glauben nicht betreffende Fragen entstanden seien, über welche unter Vielen gestritten werde, so sei er nicht gesonnen, als Urheber einer neuen Lehre etwas festzusetzen; sondern er wolle sich gern, wo er als Mensch geirrt habe, durch das Urtheil des römischen Bischofs verbessern lassen" [2]). Auch er behauptete dabei von Neuem, daß die Anerkennung der Nothwendigkeit der Kindertaufe, welche nach der Regel der allgemeinen Kirche zur Vergebung der Sünden ertheilt werden müsse, von jenen Fragen durchaus unabhängig sei, weil der Herr beschlossen habe, daß das Himmelreich nur den Getauften verliehen werden könne, und weil dazu die

---

1) Innocentii epistola ad quinque episcopos §. 2.

2) Praeter fidem quaestiones. Si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur.

Kräfte der Natur nicht hinreichten, so müsse dies durch die Gnade ertheilt werden. Die Lehre von einer natürlichen Fortpflanzung der Sünde wollte er damit keineswegs gut heißen, denn die Sünde, als in einer Willensbestimmung bestehend, könne nicht aus der Natur kommen [1]). Der Gesichtspunkt, aus welchem Cölestius diese Sache darstellte, leuchtete dem Zosimus gewiß anfangs sehr ein, denn genügend schien es ihm, daß freier Wille und Gnade zugleich behauptet würden, alles Uebrige vom Verhältnisse beider zu einander schien ihm unter die müßigen Schulfragen zu gehören. Cölestius wurde mehrere male von dem römischen Bischof selbst verhört und erklärte sich immer zu dessen Zufriedenheit. Dazu kam, daß die beiden Bischöfe, von welchen die Anklage gegen Pelagius auf dem Concil zu Diospolis ausgegangen war, Heros und Lazarus, als unruhige, leichtfertige Menschen ihm bekannt waren, und so leicht um desto mehr die ganze Sache ihm als Spiel der Leidenschaft erscheinen mußte, je weniger er von ihrem innern Wesen verstand. Ueberdies hatte Pelagius seinem Schreiben nach Rom ein Schreiben des Bischofs Praylus von Jerusalem beigelegt, durch welches er ganz gerechtfertigt wurde.

So schrieb denn Zosimus an die nordafrikanischen Bischöfe über die Angelegenheit des Pelagius und des Cölestius zwei Briefe, welche jene sehr befremden mußten, da er sich auf eine ganz andre Weise als sein Vorgänger aussprach. Er machte ihnen Vorwürfe darüber, daß sie diese Sache nicht genauer untersucht, den Beschuldigungen

---

1) S. Augustin. de peccato originali c. 5. 6 et. 23.

durch leichtfertige Menschen so leicht geglaubt hätten. Er gab der Rechtgläubigkeit des Pelagius und des Cölestius das entschiedenste Zeugniß. Von dem Briefe des Pelagius sagte er, er habe ganz übereingestimmt mit den mündlichen Erklärungen des Cölestius. „Wäre doch Einer von ihnen — schrieb er den Bischöfen — bei dem Vorlesen des Briefes gegenwärtig gewesen! Wie sehr seien alle gegenwärtige fromme Männer erfreut und überrascht worden! Kaum hätten sich Einige der Thränen darüber enthalten können, daß Männer von einer so vollständigen Rechtgläubigkeit [1]) verdächtig gemacht werden könnten. Ob sich doch in dem Briefe eine Stelle finde, wo die Gnade oder Hülfe Gottes nicht erwähnt sei?“ [2]). Also da Zosimus von dem Worte Gnade und Hülfe Gottes so viel hörte, so erschien es ihm, der an eine verschiedene Bestimmung der mit diesen Worten verbundenen Begriffe wohl nie gedacht hatte, höchst ungerecht, daß man diejenigen, welche sich so aussprachen, die Gnade zu leugnen beschuldigte. Er gab den nordafrikanischen Bischöfen zu verstehn, daß sie über die Gränzen dessen, was man in der Glaubenslehre bestimmen sollte, hinausgegangen wären, und über Fragen, welche den Glauben gar nichts angingen, Streit erregt hätten. Er habe — schrieb er — den Cölestius und die damals aus verschiedenen Gegenden her anwesenden Priester erinnert, daß solche Schlingen von Streitfragen und solche thörichte Streitigkeiten von jener Ansteckung des Fürwitzes herrührten, welche

---

1) Tales etiam absolutae fidei.

2) Estne ullus locus, in quo Dei gratia vel adjutorium praetermissum sit.

dann um sich greife, wenn Jeder seinen Geist und seine ungemäßigte Beredtsamkeit mißbrauche, um mehr als das, was die heilige Schrift sage, wissen zu wollen. Er bat sie im Namen der Autorität des apostolischen Stuhls, daß sie ihren Geist der Bibel, so wie diese nach der Ueberlieferung der Väter erklärt werde, unterwerfen mögten. In seinem ersten nur den Cölestius betreffenden Brief entschied er, entweder möge binnen zwei Monaten in Rom ein Ankläger persönlich erscheinen, der beweisen könne, daß Cölestius anders gesinnt sei, als er sich in seinen Erklärungen ausgesprochen, oder es solle fernerhin nach so offenbaren Beweisen Keiner dessen Rechtgläubigkeit in Zweifel zu ziehen wagen.

Es versteht sich von selbst, daß ein Mann, der sich so aussprechen konnte, von der Lehre Augustins weit entfernt sein mußte, wenn er auch nicht grade mit dem pelagianischen System ganz übereinstimmte, vielleicht dasselbe nicht genau kannte, überhaupt von dogmatischen Gegenständen keine genaue Kenntniß haben mogte. Leicht konnte Zosimus einer jener römischen Cleriker gewesen sein, die sich nur mit den liturgischen Verrichtungen und den praktischen Kirchengeschäften, nicht aber mit theologischen Studien bekannt zu machen suchten. Und in diesem Fall läßt es sich desto leichter erklären, daß er ohne selbstständiges theologisches Urtheil dem Einflusse Andrer desto mehr hingegeben war, wie jetzt dem Einflusse der in Rom vorhandenen pelagianischen Parthei [1]).

Die nordafrikanischen Bischöfe, auch in unwichtigern

---

1) S. das später anzuführende Edikt des Kaisers Honorius.

Angelegenheiten ihre Unabhängigkeit im Kampfe mit der angemaßten oberrichterlichen Autorität der römischen Bischöfe zu behaupten gewohnt, waren daher desto weniger geneigt, eine ihnen so wichtige dogmatische Ueberzeugung den Machtsprüchen eines Mannes zu opfern, bei welchem das ererbte Ansehn eines Nachfolgers des Apostels Petrus den Mangel eines selbstständig begründeten theologischen Urtheils ersetzen sollte. So schrieben sie von einem zu Carthago versammelten Concil aus an den römischen Bischof einen Brief, in welchem sie, ihm wahrscheinlich alle Ehrerbietung bezeugend, gegen jene seine Entscheidung protestirten [1]). Sie gaben dem Zosimus zu verstehn, daß er sich zu leichtgläubig durch die unbestimmten Erklärungen des Cölestius habe täuschen lassen. — Die entschiedne Sprache dieser Bischöfe, verbunden mit manchem andren mächtigen Einflusse von außen her, hatte schon die Folge, daß Zosimus einen andren Ton anzustimmen begann, wenn gleich er sehr dafür besorgt war, daß er seinem angemaßten oberrichterlichen Ansehn nichts vergab. In einem zweiten Briefe pries er zwar von Neuem die entscheidende Autorität des apostolischen Stuhles, er verwahrte sich gegen den Vorwurf der Leichtfertigkeit und Uebereilung in seinen Untersuchungen und

---

1) Leider ist dieser Brief nicht auf uns gekommen, und wir können nur aus der Antwort, welche Zosimus darauf ertheilte, auf den Inhalt jenes Schreibens zurückschließen. Zosimus erwähnt in seinem Briefe eine obtestatio, welche die nordafrikanischen Bischöfe nach Rom geschickt hätten. Mehrere Gelehrte haben vermuthet, es sei damit das früherhin von denselben an den römischen Bischof Innocenz erlassene Schreiben gemeint; aber vielmehr mögte die in jenem letztern verlorenen Briefe der Afrikaner selbst enthaltene obtestatio darunter zu verstehn sein.

Aussprüchen, doch erwähnte er schon nichts mehr von allem dem, was er in seinen früheren Briefen zu Gunsten des Pelagius und des Cölestius gesagt hatte, und er suspendirte die völlige Entscheidung dieser Angelegenheit bis nach weiterer Untersuchung, dem Verlangen der Afrikaner gemäß. Die nordafrikanischen Bischöfe waren aber durchaus nicht geneigt, auf eine fremde Entscheidung zu warten. Sondern sie kamen derselben durch eine Entscheidung ihrerseits zuvor, denn sie entwarfen auf einer Versammlung zu Carthago im J. 418 neun Canones, durch welche die Lehren von dem sittlichen Zustande der menschlichen Natur, von der Gnade, dem freien Willen und von der Taufe auf eine dem Lehrbegriff des Pelagius entgegengesetzte Weise bestimmt wurden. Ausgesprochen wurden hier die Lehren von der Verderbniß der menschlichen Natur durch die Sünde des ersten Menschen, von dem Tode als Strafe der Sünde, von der Gnade als einer inneren göttlichen Lebensmittheilung, aus welcher alles wahrhaft Gute erst hervorgehn könne. Der vierte Canon lautet: „Verdammt sei wer sagt, die Gnade Gottes, vermöge welcher wir durch Christus gerechtfertigt werden, beziehe sich nur auf die Vergebung der schon begangenen Sünden; nicht aber auf den Beistand zur Bewahrung vor fernerhin zu begehenden Sünden.“ V: Wer lehre, daß diese Gnade uns nur in sofern nicht zu sündigen helfe, als durch dieselbe die Einsicht in die göttlichen Gebote uns eröffnet werde, so daß wir erkennten, was wir erstreben und was wir meiden müßten; nicht aber durch dieselbe uns verliehen werde, daß wir liebten und vermögten Solches zu thun. Denn da der Apostel sage: die Erkenntniß bläht auf, die Liebe aber erbaut; so sei es sehr

gottlos zu glauben, daß wir zu dem, was aufbläht; nicht aber zu dem, was erbaut, die Gnade Christi hätten, da doch beides ein Geschenk Gottes sei, sowohl daß wir wissen, was wir thun müssen, als daß wir es lieben, um es zu thun, damit wo die Liebe erbaut, das Wissen nicht aufblähen könne. — Ferner wurde in dem VI. Canon auch die Ansicht verdammt, daß die Gnade nur die Vollbringung dessen, was auch ohne sie vollbracht werden könne, erleichtere. Dieser Ansicht wurde entgegengehalten, daß Christus nicht sage: ohne mich könnt ihr schwerer etwas thun; sondern ohne mich könnt ihr nichts thun, Joh. 15, 5.

Da aber der römische Bischof ein so überwiegendes Ansehn in der abendländischen Kirche hatte, da sein Einfluß auch an dem Kaiserhofe so viel würken konnte; so mußte man im voraus von dieser Seite sich sicher zu stellen und die höchste Staatsmacht gegen den Zosimus zu gewinnen suchen. Nach Augustins Grundsätzen (wie wir dieselben in dieser Beziehung bei der Geschichte der donatistischen Streitigkeiten entwickelt haben) konnte man ja auch kein Bedenken dabei finden, man mußte sich vielmehr verpflichtet glauben, die Staatsmacht zur Unterdrückung unchristlicher Irrlehren in Anspruch zu nehmen. Die Verbindung Augustins mit einem Comes Valerius mag wohl dazu beigetragen haben, das Einschreiten der Staatsmacht von dieser Seite auszuwürken, wie Augustin selbst in einer auf diese Gegenstände sich beziehenden Streitschrift, welche er ihm widmete, zu erkennen giebt, daß er sich um die Wahrheit von dieser Seite verdient gemacht hatte [1].

---

1) De nuptiis et concupiscentia l. I. c. I. §. 3. Profanis istis

So erschienen denn vom J. 418 an mehrere, zum Theil in einem mehr theologischen als kaiserlichen Stil abgefaßte Edikte gegen Pelagius und Cölestius und ihre Anhänger [1]).

Der Bischof Zosimus war nicht fest genug in seiner theologischen Ueberzeugung und seinem theologischen Charak-

---

novitatibus, quibus hic disputando resistimus, tu potestate curando et instando efficaciter restitisti. Dadurch zog sich Augustin von dem Pelagianer Julianus den verdienten Vorwurf zu, daß diejenigen, welche die Ueberzeugung für ihre Sache nicht gewinnen könnten, diesen Mangel durch Hülfe der Macht zu ersetzen suchten. Quam nihil habeant, quod vi qua proteruntur rationis opponant, ut alia eorum scripta, ita hi testantur libelli, qui directi ad militarem virum (quod etiam ipse profiteri potest) aliis magis negotiis quam literis occupatum, impotentiae contra nos precantur auxilium. Augustin aber leugnet nicht, daß er zu diesem Zweck die Hülfe der Staatsgewalt nachgesucht habe, er meinte nur sich dessen keineswegs schämen zu dürfen; er redet davon mit der Zuversicht, als ob er sich nur das Rechte gethan zu haben, bewußt sei: „non impotentiae contra vos precamur auxilium; sed pro vobis potius, ut ab ausu sacrilego cohibeamini, Christianae potentiae laudamus officium.“

1) Zwei dieser Edikte, von denen ja auch eins an den Bischof Aurelius von Carthago gerichtet ist, scheinen auf einen Antrag der nordafrikanischen Bischöfe erlassen worden zu sein. Auch der Pelagianer Julian setzt in dem, was er sagt, voraus, daß ein solches Gesetz als Antwort auf eine Anfrage der Nordafrikaner erlassen worden; aber er glaubt dasselbe zu Gunsten seiner Parthei deuten zu können, wie aus den Worten des Augustinus l. III. c. Julian. c. I. hervorgeht, §. 3. Sane, ut dicis, si pro vobis potius ab imperatore responsum est. Es läßt sich nun aber doch unmöglich denken, wie Julian einem der auf uns gekommenen Gesetze eine solche Deutung hätte geben können. Höchstwahrscheinlich ist hier also ein andres uns nicht überliefertes Gesetz gemeint.

ter, um sich gegen solche Autoritäten behaupten zu können, und auch in seiner Umgebung selbst drang gewiß eine mächtige antipelagianische Parthei auf ihn ein, welche seit längerer Zeit in dem Kampfe mit der pelagianischen sich fortgepflanzt hatte. Ein Mann von angesehenem Stande, Namens Constantius, der aus einem Vicarius urbis Mönch geworden, stand an der Spitze jener ersten Parthei [1]). Cölestius sollte nun zu einer neuen Untersuchung vor dem römischen Bischof erscheinen; aber er sah wohl voraus, was geschehn werde, und er entfernte sich früher aus Rom. Zosimus erließ darauf ein Circularschreiben (tractoria), durch welches er das Verdammungsurtheil über den Cölestius und Pelagius aussprach, den Beschlüssen des Concils zu Carthago gegen die pelagianischen Lehren beitrat und sich in der Lehre von dem Verderbnisse der menschlichen Natur, von der Gnade und von der Taufe übereinstimmend mit der nordafrikanischen Kirche erklärte. Nicht ohne Grund konnten die Pelagianer den Zosimus und die römischen Geistlichen, welche früher der Sache des Pelagius sich so günstig gezeigt hatten, einer Verleugnung der früher von ihnen ausgesprochenen Ueberzeugung beschuldigen, sei es nun, daß Unwissen-

1) Prosper in seiner Chronik bei dem zwölften Consulat des Honorius: Constantius servus Christi ex vicario Romae habitans, et pro gratia Dei devotissime Pelagianis resistens, factione eorundem multa pertulit. Julian sagt zu seinen Gegnern opus imperfect l. III. c. 35. Cur tantis totam Italiam factionibus commovistis? Cur seditiones Romae conductis populis excitastis? Und wenn man gleich dies als Beschuldigung eines leidenschaftlichen Gegners betrachten muß, so kann doch etwas Wahres zum Grunde liegen.

heit, der Einfluß einer gebietenden Autorität oder Menschenfurcht mehr darauf eingewürkt hatte [1]).

Und nachdem nun auf solche Weise durch das Ansehn des abendländischen Kaisers und eines unselbstständigen römischen Bischofs der Pelagianismus verdammt worden, wurde die tractoria des Zosimus in der ganzen abendländischen Kirche herumgeschickt und von allen Bischöfen die Unterzeichnung derselben, sowohl in Beziehung auf die Verdammung der Lehren als der Personen des Pelagius und Cölestius verlangt [2]). Diejenigen Bischöfe, welche sie zu unterzeichnen sich weigerten, wurden ihrer Stellen entsetzt und von ihren Gemeinden verbannt [3]), wie man besonders in Italien, wo der Pelagianismus viele Anhänger hatte, und im nördlichen Afrika dies nachdrücklich durchsetzte.

---

1) Julian beschuldigt den Zosimus der praevaricatio, Augustin. c. Julian. Pelagian. l. VI. §. 37. Von den römischen Geistlichen „eos jussionis terrore percussos non erubuisse praevaricationis crimen admittere, ut contra priorem sententiam suam, qua gestis catholico dogmati adfuerant, (da sie jener unter dem Zosimus gehaltenen Versammlung beigewohnt hatten, welche sich für Pelagius und Cölestius so günstig erklärte) pronuntiarent. Augustin. contra duas epistolas Pelagianorum l. II. §. 5.

2) Marius Mercator in seinem commonitorium super nomine Coelestii von dieser tractoria: per totum orbem missa subscriptionibus sanctorum patrum est roborata.

3) S. den Brief des Bischofs Aurelius von Carthago an die Bischöfe zweier nordafrikanischen Provinzen, durch welche er diejenigen, welche auf dem Concil zu Carthago ihre Unterzeichnungen nicht abgegeben hatten, dies nachzuholen auffordert, damit gegen Keinen ein Argwohn übrig bleibe, quo cum in supradictorum haereticorum damnatione omnium vestrum fuerit inte-

Achtzehn Bischöfe aus Italien, welche dies Schicksal traf, klagen in einem von dem Bischof Julianus von Eclanum aufgesetzten Briefe an den Bischof Rufus von Thessalonich nicht ohne Grund darüber, daß man ohne Versammlung einer Synode, von den einzelnen unwissenden Bischöfen, wie es deren damals in der abendländischen Kirche so Manche gab, Unterschriften erpreßt habe [1]). Mehrere Bischöfe des Kirchensprengels von Aquileja, an welche ihr Metropolit, der Bischof dieser Stadt, Namens Augustinus, eine Aufforderung zur Unterschrift erließ, erklärten ihm, indem sie ihm ein ausführliches verdeckt pelagianisches Glaubensbekenntniß [2]) übergaben, daß ihr Gewissen es ihnen nicht erlaube, den Pelagius und den Cölestius als Abwesende, deren Vertheidigung sie nicht gehört hätten, zu verdammen [3]), und sie appellirten an ein allgemeines Concil. Viele aber, welche ihre Stellen niedergelegt hatten, um ihrer Ueberzeugung treu zu bleiben, bezeugten nachher ihre Reue und wurden demnach in ihre geistlichen Stellen wie-

---

gra subscriptio, nihil omnino sit, unde ullius vel dissimulationis vel negligentiae vel occultae forsitan pravitatis aliqua videatur merito remansisse suspicio.

1) In toto penitus occidente non minus stultum quam impium dogma esse susceptum et simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus ad hoc confirmandum subscriptionem extortam. Die Worte citirt in dem an den römischen Bischof Bonifacius gerichteten Widerlegungsschreiben Augustins contra duas epistolas Pelagianorum l. IV. §. 20.

2) Zu finden unter Andren in dem Appendix zu dem zehnten Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus.

3) Metuimus in absentum et nobis inauditorum capita dictare sententiam, nisi cum praesentes fuerint confutati.

der eingesetzt [1]); freilich läßt sich die Aufrichtigkeit ihrer Reue wohl sehr in Zweifel ziehen. Dagegen zeichnet sich durch den Eifer und Muth in der Vertheidigung dessen, was ihm als christliche Wahrheit erschienen war, besonders aus der Bischof Julianus von Eclanum in Apulien, der durch wissenschaftliche Bildung und frommes Leben sich allgemeine Achtung erworben hatte [2]). Durch die vorherrschend verständig praktische Richtung ist er dem Pelagius und Cölestius in seiner Geistesrichtung verwandt. Er hat die Lehre derselben am meisten systematisch entwickelt, er erscheint leidenschaftlicher als seine Vorgänger, wobei man aber auch den bedrückten Zustand seiner Parthei berücksichtigen muß. Trotz dem gebietenden Ansehn, welches einem Augustinus die Ueberlegenheit seines Geistes in der abendländischen Kirche verschaffte, trotz dem Ansehn, welches die Bischöfe von Rom durch ihre äußere Stellung erhielten, trotz der verdammenden Kaisermacht wagte es Julian, der vertriebene Bischof, mit rücksichtsloser Freiheit in mehreren Schriften seine Grundsätze zu vertheidigen, in einer Sprache redend, welche der Vorsteher einer herrschenden Parthei nicht anders führen konnte. Durch seinen Eifer, seine wissenschaftlichen Gaben und sein frommsittliches Leben konnte er dazu würken, seinen Grundsätzen Anhänger zu verschaffen. Ein Mann, der zu den Gegnern seiner Parthei gehörte, berichtet, daß er in einer Hungersnoth sein ganzes Vermögen der Wohlthätigkeit widmete. Freilich konnte dies nach dem

1) Marius Mercator Commonitorium super nomine Coelestii c. V

2) Auch Augustinus achtete ihn hoch als jungen Mann, s. dessen ep. 101. an den Vater Julians, den apulischen Bischof Memorius.

Urtheil seiner Gegner dann bei einem Häretiker nicht aufrichtig gemeint sein, es war nur ein Mittel, um sich Anhänger zu verschaffen [1]).

Mit verdientem Unwillen, in dem sich ein edles Gemüth ausspricht, redet Julian gegen die Feigheit derjenigen seiner Glaubensgenossen, welche meinten, wie er sagt, daß die rechte Klugheit darin bestehe, durch die Knechtschaft einer entarteten Seele die unzuverlässige Ruhe einiger Augenblicke zu erkaufen [2]). Er sagt von ihnen, daß sie in ihrem Weltsinne diejenigen, welche lieber Alles leiden wollten, als ihre Ueberzeugung zu verleugnen, der Streitsucht und des Eigensinns anklagten. Wäre — meint er — bei den Bischöfen eine freie und männliche Würde gewesen, so würde gegen den Wahn der Traducianer, wie ihn die unbesiegbare Vernunft vernichte, auch die öffentliche Meinung sich erklärt haben. Zur Vertheidigung der Wahrheit müsse Wissenschaft und Muth (scientia et fortitudo) zusammenkommen, keins von beiden helfe etwas ohne das Andre [3]).

Nicht ohne Grund konnte sich Julian über die Unterdrückungsmaßregeln gegen die Anhänger der pelagianischen Lehren beklagen, nicht ohne Grund darüber, daß man den Namen der Pelagianer und der Cölestianer zu einem Kätzerna-

1) S. Gennadius de V. I. c. 45. Daß Julian als Organ einer Parthei handelte, sieht man aus opus imperfect. l. I. c. 51., wo er sagt, es sei ihm von den sanctis viris nostri temporis confessoribus (das sind natürlich die Bekenner des Pelagianismus) aufgetragen worden, gegen Augustin zu schreiben.

2) Nihil magis cautis convenire consiliis, quam degeneris animi famulatu emere vel infidam momentorum quietem.

3) Opus imperfect. c. Julian. im Anfang.

namen gestempelt habe, mit dem man die Menge der Unwissenden schrecke, und daß man diese zur Richterin über solche Dinge mache, welche sie doch nicht zu verstehn im Stande sei [1]). Er verlangte dagegen, daß man Einsichtsvolle aus allen Ständen, seien es Geistliche oder Staatsbeamte, auswählen solle, die Sache zu untersuchen, solche, wenn auch Wenige, welche durch Vernunft, wissenschaftliche Bildung und Freimüthigkeit ausgezeichnet seien [2]). Er klagte darüber, daß der Vernunft die Leitung der Kirche entrissen werde, damit eine Lehre, die sich dem Volk empfehle, überall um sich greifen könne [3]). Aber es handelte sich doch bei diesem Streit allerdings nicht bloß von solchen Fragen, über welche die wissenschaftliche Untersuchung allein entscheiden kann; sondern auch von solchen, deren Entscheidung in dem nicht von der Wissenschaft abhängigen christlichen Bewußtsein, wo dasselbe vorhanden, auch gegeben ist. Nicht ohne den Hochmuth einer einseitigen Verstandesrichtung verachtete er die Stimme eines allgemeinen und unmittelbaren Bewußtseins, welches älter als die Wissenschaft, mächtiger als der Begriff das Ursprüngliche festhält und gegen das demselben Widerstreitende sich sträubt. Dagegen beruft sich Augustin auf dies Bewußtsein der christlichen Gemeinde,

---

1) Quod Coelestianorum vel Pelagianorum nomine homines terreamus l. II. c. Julianum §. 34. Daß man gegen sie aufrege homines de plebeja faece sellulariorum, milites, scholasticos auditoriales, nautas, tabernarios u. s. w.

2) Paucitas quam ratio, eruditio libertasque sublimat, c. Julian. l. II. §. 36.

3) Eripiuntur ecclesiae gubernacula rationis, ut erecto cornu velificet dogma populare c. Julian. opus imperfectum l. II. c. 2.

welches nicht erst geschaffen worden von den ältern Bischöfen, sondern das sie selbst schon vorgefunden hätten und von dem sie ausgegangen wären; und er hält es daher in dieser Hinsicht für keinen Vorwurf, daß seine Lehre eine populäre, dem christlichen Gemeindebewußtsein entsprechende sei [1]). Und Julian selbst appellirte doch — und von einer Seite mit Recht [2]) — an ein allgemeines religiös sittliches Bewußtsein auch derjenigen, welche ohne wissenschaftliche Bildung nur durch den Glauben zur Kirche gehörten. Ohne sich durch dunkle Fragen schrecken zu lassen, sollten sie fest halten an dem Glauben, daß Gott der wahre Schöpfer der Menschen, der Gütige, Wahrhafte und Gerechte sei. Dies sollten sie sich durch keine Macht der Argumente entreißen lassen, nur was damit übereinstimme, gut heißen, und verabscheuen sollten sie jede Autorität, welche sie von etwas, das diesem widerstreite, zu überreden suche [3]).

Unter den Anhängern des Pelagianismus wird auch Leporius, ein Mönch und Presbyter im südlichen Frankreich, genannt [4]), und merkwürdig wäre dies deshalb, weil sich bei ihm die consequente Anwendung der pelagianischen

---

1) c. Julian. opus imperfect. c. II. Tales populos non fecit; sed invenit Ambrosius, fatemur dogma nostrum esse populare, quia populus ejus sumus, qui propterea est appellatus Jesus, quia salvum fecit populum suum a peccatis eorum.

2) Gegen die absolute Prädestinationslehre und für die Anerkennung der freien Selbstbestimmung.

3) Non hoc eis ulla vis argumentorum evellat; sed detestentur omnem auctoritatem atque omnem societatem contraria persuadere nitentem c. Julian. l. V §. 4.

4) Als Pelagianer nennen ihn Cassianus de incarnatione Christi l. I. c. 4. und Gennadius de V J. c. 59.

Principien in der Anthropologie auf die Christologie zeigen würde, wie wir solche bei den Pelagianern dieser Zeit, die in Allem, was nicht die anthropologischen Streitpunkte betraf, an die herrschende Kirchenlehre sich anschlossen, sonst nicht finden, wie aber schon bei dem Theodorus von Mopsuestia ein analoger Zusammenhang zwischen der eigenthümlichen Anthropologie und Christologie sich zeigt. Leporius soll wegen seiner pelagianischen Lehren in seinem Vaterlande als Häretiker verurtheilt und dadurch bewogen worden sein, sich im J. 426 mit mehreren seiner Anhänger nach dem nördlichen Afrika zu begeben. Aber zu Carthago wurde er durch mehrere Bischöfe, vielleicht besonders den Augustinus überzeugt, daß er geirrt habe. Die Bischöfe, denen dies gelungen war, empfahlen ihn als einen Reuigen der väterlichen Milde ihrer gallischen Collegen in einem Briefe, dem sie einen Widerruf des Leporius beifügten. Er rief in dieser Erklärung Gott zum Zeugen an, daß er seinen Irrthum für Wahrheit gehalten, daß ihn ein gut gemeinter, aber nicht mit der rechten Erkenntniß verbundener Eifer getäuscht habe. Dieser Eingang könnte zu der Aufrichtigkeit seines Widerrufs Vertrauen erwecken; aber bei Manchem, was er in seinem Widerruf sagt, wird es schwer zu glauben, daß ein Mann, welcher in seiner früheren Lehre von der Person Christi eine dem Theodor von Mopsuestia so verwandte Geistesrichtung zu erkennen giebt, nun zu einer so entgegengesetzten bis in's Krasse übertriebenen Ausdrucksweise, wie bei diesem Widerruf an manchen Stellen sich zeigt, sollte übergegangen sein. Doch da wir von dem, was auch auf das Innere des Mannes unterdessen eingewürkt

haben konnte, so gar nichts wissen; so können wir über alles dies nichts weiter bestimmen.

In jenem von Leporius ausgestellten Widerruf findet sich keine Spur von pelagianischen Lehren; sondern das Häretische in den Lehren desselben scheint darnach nur in einer mit den Grundsätzen der antiochenischen Schule durchaus übereinstimmenden Ansicht von der Person Christi bestanden zu haben. Wie Theodorus bekämpfte er die Verwechselung der Prädikate beider Naturen: „Nicht Gott selbst sei als Mensch geboren worden, sondern ein vollkommener Mensch sei mit Gott geboren.“ Dagegen sagte er jetzt in seinem Widerruf: „ich glaube durchaus, daß Gott nur das nicht kann, was er nicht will. Wenn Gott geboren werden wollte, wie er es gewiß wollte, so glaube ich auch sicher, daß er es konnte, denn Gottes Wesen kann keine Beeinträchtigung erleiden.“ Wie Theodorus hatte er die verschiedenen Bedeutungen von einander unterschieden, in welchen Christus nach den beiden Naturen Sohn Gottes genannt werde, der göttlichen Natur nach der eigentliche, seiner menschlichen Natur nach der angenommene Sohn Gottes [1]). Er nahm gleichfalls wie derselbe eine fortschreitende Offenbarung der Gottheit in der mit ihr verbundenen Menschennatur bis zur Auferstehung Christi an [2]). Er setzte in den Versuchungen und Leiden Christus als Menschen sich selbst überlassen, so daß er durch seine Anstrengungen, seinen Gehorsam, sein Verdienst,

---

1) Filius Dei proprius — et adoptivus.

2) Wie dies aus dem Gegensatz in dem Widerruf hervorgeht „nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status ante resurrectionem, alterius post resurrectionem fuisse credamus.“

seine Treue [1]) jenen höhern Zustand, der mit seiner Auferstehung begann, sich errungen. Auch behauptete er mit Theodorus, daß dem Erlöser seiner Menschheit nach keine Allwissenheit beizulegen sei, und daß das Nichtwissen der Zeit des letzten Gerichts, das er von sich ausgesagt habe, im eigentlichen Sinne zu verstehn sei.

Wenn wir nun jener Nachricht, welche den Leporius zu einem Pelagianer macht, glauben könnten, so würde es sich leicht erklären lassen, wie aus seiner Anthropologie seine Christologie sich entwickeln mußte. Aber befremdend ist es dabei, daß die Bischöfe zu Carthago, denen der Gegensatz gegen alles Pelagianische so wichtig war, in dieser Beziehung keinen Widerruf von dem Leporius verlangt haben sollten. Man könnte dadurch zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß der ihm aufgebürdete Pelagianismus nur durch Consequenzmacherei ihm Schuld gegeben wurde. Oder man müßte annehmen, daß in dem dogmatischen Bildungsgang des Leporius zwei Abschnitte anzunehmen seien, welche nur Cassian und Gennadius zu unterscheiden unterlassen. Der erste Abschnitt, in welchem er Pelagianer war, dann habe er sich aber bewegen lassen, die tractoria des Zosimus zu unterzeichnen, er sei nun nicht mehr als so offner Vertheidiger des Pelagianismus aufgetreten; aber sein nur zurückgedrängter Pelagianismus habe ihn nachher zu seiner eigenthümlichen Lehre von der Person Christi hingeführt, die er unbeschadet der Kirchenlehre glaubte vortragen zu können, weil ja vor dem Ausbruch der nestorianischen Streitigkeiten hier Vieles noch unbestimmt war.

---

1) Laborem, devotionem, meritum, fidem.

Unter den eifrigen Vertheidigern der pelagianischen Lehre verdient noch besonders erwähnt zu werden Annianus, Diakonus der Kirche zu Celeda (vielleicht in Italien) [1]). Durch jene Entscheidung des Zosimus wurde er höchst wahrscheinlich genöthigt, sein geistliches Amt niederzulegen, er fuhr aber fort, für die Grundsätze der verfolgten Parthei, der er anzugehören sich rühmte, eifrig zu würken [2]). Er glaubte für die Sache der Sittlichkeit, welche durch die Lehren der Traducianer auf das Aeußerste gefährdet werde, zu kämpfen [3]), für die Sache der sittlichen Freiheit, deren Anerkennung das Christenthum von dem das Böse durch Naturnothwendigkeit und Verhängniß entschuldigenden Heidenthum unterscheide [4]). Da er in dem vorherrschend sittlichen Interesse des Chrysostomus, in der Art, wie derselbe die Entschuldigungsgründe der sittlichen Nachlässigkeit bekämpfte, wie er neben der Gnade den freien Willen geltend machte [5]), viel Verwandtes, was sich den Grundsätzen der Traducianer und der neuen Manichäer entgegenstellen

1) S. Hieronym. ep. 81. ad Alypium et Augustinum, wo er als Freund des Pelagius und Verfasser einer heftigen Streitschrift angeführt wird.

2) In der Dedicationsschrift an einen der entsetzten pelagianischen Bischöfe, den Orontius: „inter has, quas pro fidei vobiscum amore perpetimur tentationum procellas.“

3) Per occasionem quarundam nimis difficilium quaestionum aedificationi morum atque ecclesiasticae disciplinae satis insolenter obstrepitur.

4) Ingenitae nobis a Deo libertatis decus, cujus confessio praecipuum inter nos gentilesque discrimen est.

5) S. unten die Entwickelung seiner Lehre.

ließ, zu finden glaubte [1]); so übersetzte er deshalb die Homilien des Chrysostomus über den Matthäus [2]) und dessen Homilien zum Preise des Apostels Paulus in das Lateinische, und er begleitete diese Uebersetzungen mit Dedicationen an seine pelagianischen Freunde, in denen er seine Grundsätze deutlich genug aussprach [3]).

Manche Sprößlinge der pelagianischen Parthei pflanzten sich noch bis gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts in Italien fort, und der römische Bischof Leo der Große fand Veranlassung, den Bischöfen es von Neuem einzuschärfen, daß kein zur pelagianischen Parthei gehörender Geistlicher ohne einen ganz bestimmten Widerruf und ohne ausdrückliche Unterzeichnung aller gegen ihre Lehren erlassenen Kirchenentscheidungen in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufgenommen werden solle. Sogar noch am Ende des fünften Jahrhunderts trat in Italien ein alter Bischof, Namens Seneca, auf, der dem Pelagianismus verwandte Lehren öffentlich zu vertheidigen und einen Presbyter, der denselben widersprach, sogar zu excommuniciren wagte. — Man kann aber aus dem mit heftiger Leidenschaft geschriebenen Brief, welchen der römische Bischof Gelasius gegen ihn erließ, nicht mit Sicherheit erkennen, ob er würk-

---

1) Non enim est in alterutro (Lehre von der Gnade oder freiem Willen) aut incautus aut nimius; sed in utroque moderatus. Pro evangelica perfectione nobiscum pugnare videtur. Videtur non tam praesentes informasse discipulos, quam nobis contra verae fidei oppugnationem auxilia praeparasse.

2) Nur dessen Uebersetzung von acht Homilien ist auf uns gekommen.

3) S. opp. Chrysostomi ed. Montfaucon. T. II. et T. VII.

lich mit der pelagianischen Parthei in einem äußerlichen Zusammenhang stand, oder vielleicht als ein ungelehrter Mann, (wenn das wahr ist, was Gelasius sagt), ohne etwas von dem Pelagius zu wissen und indem er ganz rechtgläubig zu sein meinte, durch den Gegensatz gegen die schroffe Art, mit der man die Lehre von der Erbsünde vortrug, und gegen die das gesunde Gefühl empörende Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder zu manchen an den Pelagianismus anstreifenden Behauptungen war hingetrieben worden [1]).

Werfen wir nun einen Blick zurück auf das Ergebniß dieser Streitigkeiten in der abendländischen Kirche, so läßt sich allerdings nicht leugnen, daß auch hier wie unter den Lehrstreitigkeiten der orientalischen Kirche keine freie Entwickelung der Gegensätze statt fand, welche das Ergebniß herbeigeführt hätte; sondern der Pelagianismus unterlag einer äußerlichen Macht, welche ihn sich frei auszusprechen hinderte. Aber doch zeigt sich der große Unterschied zwischen dem Gang dieser Lehrstreitigkeiten und dem Gang der Lehrstreitigkeiten in der orientalischen Kirche. Es waren nicht die Ränke einer theologischen Parthei, welche, das weltliche und das geistliche Interesse vermischend, mit dem Hof sich zu verbinden wußte; sondern es war der überlegene Geist Eines nur von dem Eifer für eine ihm heilige Wahrheit beseelten Mannes, der, über seine Umgebungen herrschend, durch diese auch die Staatsmacht für den Dienst seiner Ueberzeugung zu gewinnen wußte. Und wenn gleich eine Zahl selbstständig denkender Männer der Macht und der

---

1) S. die Dokumente in dem Appendix zu dem zehnten Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus.

Menge weichen mußte, so war doch die Lehre, welche hier den Sieg gewann, nicht, wie häufig in der orientalischen Kirche, eine durch die weltliche Macht dem Entwickelungsgang der Kirche aufgedrungene, daher später eine gewaltsame Reaction erfolgte; sondern es siegte die Lehre, welche die Stimme des allgemeinen christlichen Bewußtseins für sich hatte, wie diese gegen die pelagianische Richtung sich erklärte, es siegte die Lehre, welche in dem ganzen Leben der Kirche, den Kirchengebeten und liturgischen Formeln als Zeugnissen von dem christlichen Bewußtsein ihren Anschließungspunkt fand. Daher erfolgte auch, obgleich der Pelagianismus vielmehr durch Unterdrückung als durch freie Entwickelung besiegt worden, doch keine gewaltsame Gegenwürkung von dieser Seite. Aber eben deshalb konnte es, wie es sich uns nachher zeigen wird, dem System des Augustinus nicht so leicht gelingen, sich von einer andren Seite geltend zu machen, wo dasselbe mit einer höheren inneren Macht, mit einer bisher in den meisten Seelen herrschenden Ueberzeugung, die selbst in der Tiefe des christlichen Lebens und Bewußtseins wurzelte, in Kampf gerieth.

Wir wollen nun zuerst, das Gesagte noch anschaulicher zu machen, ehe wir in der Entwickelung der Geschichte weiter gehn, das innere Verhältniß der hier sich zeigenden streitenden Denkweisen zu einander, und die Art, wie der Streit unter ihnen geführt wurde, genauer betrachten. Was zuerst das Gewicht der hier zur Sprache kommenden Streitfragen für die christliche Glaubenslehre betrifft, so suchten zwar Pelagius und besonders Cölestius [1]) das Gewicht der

1) S. oben dessen Verhör zu Carthago und dessen Brief an den römischen Bischof. S. 1219. 1234.

Streitfragen herabzusetzen, als wenn sich hier alle Differenzen nur auf speculative Meinungsverschiedenheiten, welche den Glauben nichts angingen, zurückführen ließen; aber dazu wurden sie durch ihr Verhältniß zu der herrschenden Parthei in der Kirche bewogen, da es ihnen für's Erste nur darauf ankam, daß man ihnen gestattete, ihre eigenthümlichen Grundsätze neben den entgegenstehenden frei auszusprechen. Denn anders erklärte sich der heftige, durch keine Rücksichten gebundene Bischof Julian von Eclanum, der, von der herrschenden Kirche ausgestoßen, keine Ursache mehr hatte, eine Vermittelung des Gegensatzes zu suchen. Er spricht [1]) sehr nachdrücklich gegen diejenigen seiner Parthei, welche, wenn sie aus äußerlichen Rücksichten der herrschenden Macht nachgaben, sich damit trösteten [2]), daß dieser Streit nicht das Wesen des Glaubens, sondern nur dunkle, den Glauben wenig berührende Fragen betreffe. Er behauptet dagegen, daß selbst der höchste Gegenstand des christlichen Glaubens, die Lehre von Gott, wesentlich davon berührt werde, denn die Traducianer [3]) und die Katholischen kämen auch in der Lehre von Gott nicht mit einander überein. Der Gott der Traducianer sei nicht der Gott des Evangeliums, denn indem sie eine von der Zeugung an mit dem

1) Opus imperfectum Augustini contra Julianum l. V. c. 2. et sq. und l. VI. c. 1.

2) Ejusmodi opinionem hactenus super nostro fuisse certamine, ut ad quaestionem involutam magis quam ad summam spectare fidei crederetur.

3) Wie er die Vertheidiger der Lehre von der Erbsünde nannte, sie beschuldigend, daß sie eine Fortpflanzung der Sünde durch die Zeugung, propagatio peccati per traducem behaupteten.

Bösen behaftete menschliche Natur lehrten, indem sie die Sinnenlust selbst (die concupiscentia) für etwas Böses erklärten, leugneten sie entweder, daß Gott Schöpfer der menschlichen Natur sei, und sie machten den Satan zum Urheber derselben, sie fielen somit in den Manichäismus oder sie machten Gott selbst zum Urheber des Bösen, und indem sie einen Gott lehrten, der unverschuldetes Böse strafe, Verdammniß und Seligkeit willkürlich vertheile, beeinträchtigten sie die Lehre von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Von der andren Seite gab Augustin dem Cölestius nicht zu, daß dieser Streit so dogmatisch unwichtig sei, denn wie die Anerkennung der Lehre vom Erlöser und von einer Erlösung, in welcher das Wesen des Christenthums bestehe, die Anerkennung einer Erlösungsbedürftigkeit voraussetze, so hange daher jene Lehre mit der Lehre von der Verderbniß der menschlichen Natur, demnach von der ersten Sünde und ihren Folgen genau zusammen, und jene Grundlehre verliere ohne diese Voraussetzung ihre Bedeutung; in dem Gegensatz zwischen Adam und Christus beruhe daher das Wesen des Christenthums [1]). Bei den Pelagianern war demnach das vorherrschende polemische Interesse das Interesse für das Allgemeine des religiössittlichen Bewußtseins, so wie es sich freilich doch ohne das Christenthum nicht hätte entwickeln können, bei dem Augustin das Interesse für das, was das eigenthümliche Wesen des christlichen Bewußtseins ausmacht.

Da bei diesem Streit mehrere mit einander zusam-

1) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, proprie fides Christiana consistit. Augustin. de peccato originali §. 28.

menhangende Gegenstände der christlichen Glaubenslehre zur Sprache kamen, so drängt sich uns zuerst die Frage auf, ob sich nicht alle hier zum Vorschein kommende einzelne Differenzen auf Eine Grundverschiedenheit der religiösen Auffassung zurückführen lassen, und von welchem höchsten Grundprincip in diesem Fall die Differenz ausging. Wenn wir uns an dasjenige halten, was von beiden Partheien selbst stets mit klarem Bewußtsein ausgesprochen wurde, so müßte es scheinen, daß von der verschiedenen Betrachtungsweise der menschlichen Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande, oder insbesondre von den verschiedenen Vorstellungen über das Verhältniß des sittlichen Zustandes der späteren Menschheit zu der Sünde des ersten Menschen der Streit eigentlich ausgegangen war, denn Alles was sonst zur Sprache kam, die verschiedenen Vorstellungen von der Hülfsbedürftigkeit des Menschen, von dem was Erlösung sei, von dem was Christus gewürkt und was das Christenthum würke, von dem Zweck und von den Würkungen der Taufe, alles dies hinge genau zusammen mit dieser Grunddifferenz. Immer kam ja auch Augustin darauf zurück, daß der Mensch in einem Zustande der Verderbniß sich befinde, und von der andren Seite war dies immer dasjenige, worauf sich die Leugnung der Pelagianer besonders bezog. Aber doch finden wir manche Streitpunkte, welche sich aus dieser Einen Grundverschiedenheit nicht ableiten lassen. Und vielmehr finden sich solche Verschiedenheiten beider Systeme in einzelnen Punkten, aus welchen sich selbst jener Streitpunkt, der von den Streitenden als der allgemeinste hervorgehoben wurde, wieder ableiten läßt. Es ist auch nicht einmal nothwendig anzunehmen, daß das, was die allge-

meinste und wesentlichste Differenz zwischen beiden Partheien bildete, würklich klar und bestimmt von ihnen ausgesprochen wurde, denn auch sonst ereignete es sich ja häufig in dieser Zeit der durch die Gegensätze im Einzelnen sich erst hindurcharbeitenden dogmatischen Entwickelung, wie wir schon an manchen Beispielen wahrgenommen haben, daß die dogmatischen Gegensätze nicht an ihrer eigentlichen Wurzel, sondern in einzelnen Zweigen der dogmatischen Denkweise, welche, ohne daß man sich dessen bewußt worden, von dieser Einen Wurzel ausgegangen waren, aufgefaßt wurden.

So finden wir hier zuerst eine verschiedenartige Auffassung eines für die Religions- und Sittenlehre sehr wichtigen Begriffs, welche aus der verschiedenartigen Auffassung des gegenwärtigen Zustandes der menschlichen Natur nicht hervorging, sondern dieselbe vielmehr begründete: Die verschiedene Auffassung der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. In dem pelagianischen System wird die moralische Freiheit aufgefaßt als Wahlfreiheit, die Fähigkeit in jedem Augenblicke sich auf gleiche Weise zwischen dem Guten und dem Bösen zu bestimmen, Eins von beiden für seine Entschließungen zu wählen. Das ist die fruchtbare Wurzel, welche nach der verschiedenen Richtung des Willens das Gute oder das Böse erzeugt [1]). Dagegen sagt Augustin, eine solche Indifferenz, ein solches Gleichgewicht

---

1) Die Worte des Pelagius in dem ersten Buche seines Werks de libero arbitrio: „Habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum.“ Augustin. de gratia Christi contra

zwischen dem Bösen und Guten, von woher sich der Mensch in jedem Augenblick auf gleiche Weise für das Eine oder das Andre bestimmen könne [1]), sei etwas ganz Undenkbares. Der Mensch ist in seiner Gesinnung schon innerlich bestimmt, ehe er zum Handeln kommt. Böses und Gutes kann nicht von derselben Wurzel ausgehn. Der gute Baum kann nicht schlechte und der schlechte Baum nicht gute Früchte bringen. Die Wurzel, von der alles Gute ausgeht, ist die Liebe zu Gott, die Wurzel alles Bösen ist die Selbstsucht. Je nachdem der Mensch vorherrschend durch die Liebe zu Gott oder durch die Selbstsucht beseelt wird, vollbringt er das Böse oder das Gute [2]). Jene Definition des freien Willens paßt nicht auf Gott und auf die Seligen [3]), sie setzt sogar schon eine Verderbniß des sittlichen Vermögens voraus und verliert ihre Anwendbarkeit desto mehr, je mehr der Mensch in der sittlichen Entwickelung fortschreitet, je mehr er der wahren Freiheit sich nähert. Auf dem höchsten sittlichen Standpunkt fällt Freiheit und Nothwendigkeit zusammen [4]), das vernünftige Wesen

Pelagium et Coelestium §. 19. Uebereinstimmend Julianus in mehreren Stellen bei Augustinus opus imperfectum l. V. et VI.

1) Wie Augustin gegen den Julian es treffend bezeichnet; libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera. Opus imperfectum c. Julian. l. III. c. 117.

2) cf. Augustin. l. c. de gratia Christi: Aliud est caritas radix bonorum, aliud cupiditas, radix malorum tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium.

3) c. Julian. imperf. l. VI. c. 10.

4) Die beata necessitas boni entgegengesetzt der misera necessitas mali.

handelt frei, indem es sich nach dem innern Gesetz seiner sittlichen Natur bestimmt. Da das Böse eben dasjenige ist, was dem ursprünglichen Wesen des vernünftigen Geschöpfs widerstreitet, das nicht in der Natur Gegründete, sondern das der Natur Widersprechende; so folgt daraus, daß jenes, was in der pelagianischen Definition als Merkmal der moralischen Freiheit betrachtet wird, schon eine Verderbniß der sittlichen Natur voraussetzt, indem das Böse eine Anziehungskraft ausübt, welche es nicht auf dieselbe ausüben sollte.

Mit dieser Differenz hingen nun noch andre wichtige Differenzen zusammen. Von jenem mehr ideellen und materiellen Begriff der Freiheit ausgehend, mußte Augustin in der Erscheinung der menschlichen Natur einen Gegensatz gegen die so aufgefaßte Freiheit zu finden glauben, da dieser wahre Begriff der Freiheit hier nirgends anwendbar ist, der Mensch überall in einem dieser Freiheit widersprechenden Zustande, in einer Knechtschaft der Sünde sich befindet. So führt den Augustin dieser bestimmte Begriff von der Freiheit zu der Voraussetzung einer Verderbniß der menschlichen Natur und eines derselben vorausgegangenen ursprünglichen sittlichen Zustandes. Und es schließt sich daran auch der Gedanke, daß, nachdem einmal jene ursprüngliche Freiheit durch die erste freiwillige Abweichung von dem Gesetz der ursprünglichen Natur getrübt worden, ein Zustand der Knechtschaft auf den Zustand der Freiheit folgte. Wie die menschliche Natur, in dem naturgemäßen Zustande sich fortentwickelnd, dem Guten, dem Göttlichen sich hingebend, in der wahren Freiheit immer mehr befestigt wird, so fällt sie, dem

Bösen sich hingebend, immer mehr der Knechtschaft des Bösen anheim, worauf Augustin häufig die Worte Christi anwandte: Wer die Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Das Böse straft sich selbst, wie das Gute sich selbst belohnt. Hingegen Pelagius und seine Anhänger fanden, da sie von jenem mehr formalen und empirischen Begriff von der Freiheit ausgingen, keinen Grund, eine Verderbniß der sittlichen Natur und einen ursprünglichen Zustand derselben anzunehmen. Mit dem Wesen der Freiheit ist ihnen schon an und für sich die Möglichkeit des Bösen wie des Guten gesetzt, diese gehört zu dem Wesen der menschlichen Natur und ist daher etwas Unveräußerliches. Die Frage: woher das Böse, ist daher auch etwas Unstatthaftes. Daß der Mensch, der in jedem Augenblick das Gute wie das Böse erwählen kann, grade das Böse erwählt, hat keinen andren Grund als seine augenblickliche Selbstbestimmung, sonst wäre es nichts Freies. Wenn also auch die Pelagianer durch eine äußerliche Autorität bestimmt wurden, einen ursprünglichen sittlichen Zustand eines ersten Menschen und eine erste Sünde als Thatsache anzunehmen; so erhellt doch, daß diese Annahmen in keinem inneren Zusammenhang mit dem Ganzen ihres anthropologischen Systems stehen konnten, daß sie für dasselbe vielmehr gleichgültig blieben, denn nach der Voraussetzung jener so aufgefaßten moralischen Freiheit konnte der sittliche Zustand der menschlichen Natur keine wesentliche Veränderung erleiden, immer blieb dieselbe Wahlfähigkeit zwischen dem Guten und Bösen.

Hiermit steht noch eine andre dogmatische Folgerung in Verbindung. Pelagius setzt die mit dem moralischen Vermögen von Gott als dem Schöpfer ausgerüstete menschliche

Natur in die Mitte zwischen dem Guten und dem Bösen; Augustin aber setzt die menschliche Natur entweder als eine in dem ursprünglichen Zustande sich befindende, in Gemeinschaft mit dem Urquell des Guten, als demselben dienend mit Freiheit, dessen naturgemäßes Organ oder entfremdet von der höheren Macht des Guten, deren Organ zu sein die menschliche Natur bestimmt ist, unterjocht von der fremdartigen Macht des Bösen. Die moralische Kraft des Menschen weiset nach dem Augustin hin zu dem Urquell des Guten, von dem allein alles Gute herfließen kann, zu Gott, die Gemeinschaft mit welchem das höchste Gut der vernunftbegabten Wesen ist, außerhalb welcher Gemeinschaft nur das Böse ist. Es ergiebt sich daher der Gegensatz: Das Leben in der Gemeinschaft mit Gott, das göttliche Leben, die Herrschaft des Guten, die Natur der Gnade untergeordnet, und von der andren Seite die Entfremdung von Gott durch die Richtung des von dem höchsten Gute abgefallenen Willens, die Selbstsucht, die Sünde. Die pelagianische Idee von der Freiheit hingegen läßt kein solches die Natur umbildendes und verklärendes göttliches Lebensprincip, keinen systematisch begründeten Gegensatz zwischen natura und gratia zu. Gott hat die menschliche Natur wie mit allen zur Vollziehung ihrer Bestimmung erforderlichen Anlagen und Kräften, also auch mit der sittlichen Kraft zur Ausübung alles Guten ausgestattet. Dies unwandelbare Vermögen ist das Werk Gottes allein. Es kommt nur auf den Menschen an, daß er durch seinen Willen dieses vom Schöpfer ihm mitgetheilte Vermögen anwende, und dadurch das werde, wozu ihn Gott bestimmt hat. Das Kön-

nen kommt von Gott, das Wollen und Sein vom Menschen [1]).

Augustin aber setzt den Menschen nicht gleichwie Pelagius, nachdem ihm der Schöpfer einmal Vernunft und freien Willen, die Fähigkeiten zur Erkenntniß und Ausübung des Wahren und Guten gegeben, nun in der Anwendung derselben ganz sich selbst überlassen; sondern auch von dieser Seite in der absoluten und steten Abhängigkeit von Gott als dem alleinigen Urquell alles Seins und alles Wahren und Guten. Die Anlagen der vernünftigen Geschöpfe sind nichts in sich Abgeschlossenes und Selbstgenugsames, sondern nur Organe, das in sich aufzunehmen, sich anzueignen und zu offenbaren, was ihnen durch die Gemeinschaft mit jener absoluten Quelle des Wahren und Guten mitgetheilt wird. Aehnlich wie das Auge zur Sonne sich verhält, so verhält sich die Vernunft zu Gott [2]). Durch dies Princip mußte er dahin geführt werden, eine Abhängigkeit aller vernünftigen Wesen, nicht bloß des Menschen, von der gratia (der inneren Offenbarung und Mittheilung Gottes, der göttlichen Lebensgemeinschaft) zur Erreichung ihrer Bestimmung

---

1) Pelagius bei Augustin de gratia Christi c. IV Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit, duo vero reliqua hoc est velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt.

2) z. B. die Worte Augustins: Sicut corporis oculus non adjuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusve discedat ut autem videat, adjuvatur ab ea, neque hoc omnino nisi illa adjuverit, potest, ita Deus, qui lux est hominis interioris, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram: sed secundum ejus justitiam boni aliquid operemur. De peccatorum meritis et remissione l. II. § 5.

zu setzen. Und es geht daraus hervor, daß nach dem Augustinus diese Abhängigkeit nicht erst von der Trübung der sittlichen Natur des Menschen ausging; sondern in dieser gleichwie in der Natur aller vernunftbegabten Geschöpfe ursprünglich angelegt war. So gelangen wir hier zu einer Differenz, welche aus den verschiedenen Vorstellungen über den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Natur nicht abzuleiten ist; sondern denselben vorangeht, obgleich diese Differenz mehr von dem spekulativeren und systematischeren Augustinus, als von den ihre Theorie nicht so tief begründenden Pelagianern hervorgehoben wurde, — eine verschiedene Ansicht von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott in dem ursprünglichen Zustande selbst, wie der Mensch auch in diesem Zustande von der Gnade Gottes abhängig war, die er mit seinem freien Willen sich aneignen, und durch die allein er das Gute vollbringen konnte [1]). Vielmehr war diese Differenz der Grund der andren, denn aus diesem Princip folgte nun in dem Gedankenzusammenhang Augustins, daß indem der Mensch durch seinen freien Willen von Gott als dem Urquell alles Guten sich entfremdete, der sich selbst überlassene freie Wille nur noch zum Bösen tüchtig war, und daß er einer neu hinzukommenden Gnade bedurfte, um zum Guten zurückgeführt zu werden, so daß sich hier nun diejenigen Punkte anschlossen, welche in dem Streit zwischen beiden Systemen besonders zur Sprache kamen.

---

1) Augustin. de correptione et gratia §. 31. Habuit primus homo gratiam, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset. Liberum arbitrium ad malum sufficit; ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono.

Wir können diese Differenz aber noch weiter zurückführen zu einer Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Schöpfung zum Schöpfer, wenn gleich diese Verschiedenheit bei dem Streit selbst nicht zur Sprache kam. Dem Pelagianismus liegt die Ansicht zum Grunde, daß nachdem Gott die Welt einmal geschaffen und sie mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwickelung erforderlichen Kräften ausgestattet, er sie mit den ihr verliehenen Kräften und nach den in sie gelegten Gesetzen fortgehn lasse, so daß die fortwürkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concursus zur Entwickelung und Ausübung derselben sich beziehe. Augustin hingegen setzt die Erhaltung durch Gott als eine fortgehende Schöpfung und das Leben und die Thätigkeit der Geschöpfe im Ganzen und Einzelnen als auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thätigkeit Gottes ruhend und dadurch bedingt, in einer absoluten Abhängigkeit von derselben in jedem Moment bestehend [1]).

Wenn gleich diese Differenz bei dem Streit sonst im Allgemeinen nicht weiter hervorgehoben wurde, so erkannte doch Hieronymus, daß Alles darauf zurückzuführen sei, und er machte den Pelagianern den Vorwurf, daß sie die absolute Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer leugneten, daß sie den Menschen durch diese Unabhängigkeit, welche sie ihm in Beziehung auf seine Thätigkeiten beilegten, Gott

1) z. B. die Worte des Augustin: Deus, cujus occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quicquid aliquo modo est, in quantumcunque est, quia nisi faciente illo non tale vel tale esset; sed prorsus esse non posset. De civitate Dei l. XIII. c. 26.

gleich setzten, er hielt ihnen entgegen die Worte Christi bei Johannes 5, 17. von der nicht ruhenden, sondern in der Schöpfung immer fortwürkenden Thätigkeit Gottes [1]).

Diese Verschiedenheit der Grundideen mußte, wenn sie mit klarem Bewußtsein ausgesprochen und angewandt wurde, eine bedeutende Verschiedenheit in den Ansichten von dem Entwickelungsgang der Menschheit, von dem was Offenbarung, Erlösung ist, zur Folge haben; aber es fehlte viel daran, daß Pelagius, Cölestius und Julian sich der ihren Behauptungen zum Grunde liegenden Principien und

1) Hieronymus in epistola ad Ctesiphontem. Istiusmodi homines per liberum arbitrium non homines propriae voluntatis; sed Dei potentiae factos se esse jactitant, qui nullius ope indigent. Sciamus nos nihil esse, nisi quod donavit, in nobis ipse servaverit. Joh. 5, 17. non mihi sufficit, quod semel donavit, nisi semper donaverit. Audite quaeso, audite sacrilegum, (wäre nun das Nachfolgende würklich von Pelagianern gesagt worden; so würde daraus folgen, daß auch diese selbst diesen Streitpunkt mehr zum Bewußtsein gebracht hätten): Si voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, u. s. w.; semper mihi auxilium Dei necessarium erit? Dieser Gegensatz wird auch von Orosius hervorgehoben: „Non in solo naturali bono generaliter universis unam gratiam tributam; sed speciatim quotidie per tempora, per dies, per momenta, per ἀτομας et cunctis et singulis ministrari. Dicit enim scriptura „qui facit solem suum oriri super bonos et malos." At tu forte respondes: ordinem suum composita bene natura custodit ac per hoc Deus elementariis semel cursibus constitutis, facit inde quae facit. Quid ergo de illa sententiae parte, quae sequitur, opinaris? „Dat pluviam super justos et injustos." Utique qui dat cum vult dat, et ubi vult, dat, vel dispensando dispositam constitutionem, vel effundendo propriam largitatem." S. Orosii apologia de arbitrii libertate ed. Havercamp. p. 607. Vergl. auch die oben S. 1232. angeführten Worte des römischen Bischofs Innocenz.

aller daraus fließenden Folgen klar und bestimmt bewußt geworden wären. Sie kamen zu ihren Principien nicht durch rücksichtsloses, bloß von wissenschaftlichem Interesse ausgehendes Nachdenken über die Principien der Glaubenslehre, sondern durch ein polemisches praktisch christliches Interesse, und sie wandten dieselben nur in so weit an, als sie durch dies Interesse dazu veranlaßt wurden, wie das Nachfolgende noch mehr zeigen wird.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Vorstellungsweisen des Augustinus und der Pelagianer über den Zustand des ersten Menschen, die Beschaffenheit der ersten Sünde und deren Folgen sehr von einander verschieden, und in welcher Hinsicht sie von einander verschieden sein mußten, obgleich beide Partheien an dieselbe Quelle, die Erzählung der Genesis sich hielten, und auch beide Partheien in ihren hermeneutischen Grundsätzen und in deren Anwendung, insbesondre in der buchstäblichen Auslegungsweise mit einander übereinstimmten. Ein solcher Gegensatz, wie in dem augustinischen System zwischen der ursprünglichen noch durch keinen sittlichen Zwiespalt getrübten Natur des ersten Menschen und der Natur seiner in diesem Zwiespalt begriffenen Nachkommen gesetzt wird, konnte in dem pelagianischen System nicht hervortreten, denn nach dem letztern System ist ja die menschliche Natur ihren geistigen sittlichen Anlagen nach immer dieselbe geblieben. Alle Menschen befinden sich, bis sie selbst sündigen, in derselben Unschuld, in der sich Adam vor der ersten Sünde befand. Die Pelagianer vergleichen, wie schon ältere, besonders orientalische Kirchenlehrer, an welche sie sich ja besonders anschlossen, den Zustand des ersten Menschen mit dem eines unschuldigen, unerfahrnen

Kindes, nur mit dem Unterschiede, daß, wie es zu seiner Erhaltung erfordert wurde, seine geistigen und leiblichen Kräfte schon in einem gewissen Grade entwickelt waren. Daraus sucht der Pelagianer Julian auch die erste Sünde zu erklären und — wie es das Interesse seines Systems mit sich brachte, um die Annahme so verderblicher Folgen derselben für die ganze Menschheit als desto unhaltbarer darstellen zu können, sie als durchaus geringfügig erscheinen zu lassen, als Ungehorsam eines unvorsichtigen, den sinnlichen Reizen leicht ausgesetzten Kindes. Gott gab dem ersten Menschen ein Gebot, um ihn zum Bewußtsein seiner sittlichen Anlagen und der Freiheit zu bringen. Dies Gebot war ein einfaches, wie es die Kräfte des Kindesalters erforderten, er verlangte von ihm eine Probe seines kindlichen Gehorsams [1]). Aber unerfahren, unvorsichtig, da er noch nicht sich fürchten gelernt hatte, noch kein Beispiel der Tugend vor sich gesehn [2]), läßt er sich durch die Annehmlichkeit der verbotenen Frucht anziehen und durch das Zureden der Frau bestimmen. Dieser Reiz der Sinnenlust war an und für sich nichts Schlechtes, dieser gehört zur sinnlichen Natur des Menschen, die er mit den Thieren gemein hat, und er rührt also vom Schöpfer selbst her [3]). Nur daß der Wille sich verleiten läßt, dem Sinnenreiz folgend das göttliche Gebot zu übertreten, das ist Sünde zu nennen. Augustin hingegen setzt den großen Unterschied zwischen

1) Interdictu unius pomuli testimonium devotionis expetitur

2) Rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae.

3) C. Julian opus imperfectum IV, 38

dem ersten Menschen und allen nachfolgenden darin, was Grund von allem Uebrigen ist, daß er sich in der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott befand, für die er bestimmt war, dadurch alle Kräfte seiner Natur gesteigert, Höheres und Niederes in gänzlicher Harmonie mit einander würkend. Der menschliche Körper war zwar noch nicht gleich dem verherrlichten, den wir nach der Auferstehung erhalten werden; aber da noch kein Zwiespalt in der menschlichen Natur vorhanden war, so war er das ohne Widerstreit dienende Organ der von dem Geist Gottes regierten Seele, und der Mensch würde, wäre er dem göttlichen Willen treu geblieben, unmittelbar ohne den gewaltsamen Uebergang eines Todeskampfs, zu einem höheren unwandelbaren und unvergänglichen Dasein übergegangen sein. Sonach liegt nun nach der Ansicht Augustins das Gewicht der ersten Sünde nicht in der äußerlichen Beschaffenheit der That an und für sich und der Art des Gegenstandes, auf den sie sich bezog. Augustin hatte überhaupt, wie wir schon bei andren Veranlassungen bemerkten, als Sittenlehrer das große Verdienst, daß er einer dem Maßstab der Sittlichkeit widerstreitenden quantitativen Schätzung sich entgegenstellte und vielmehr das Wesen der Gesinnung besonders hervorhob. Die Größe der Schuld bestand eben darin, daß der Mensch noch nicht in der sittlichen Knechtschaft sich befindend, an der seine Nachkommen leiden, mit freiem Willen das Gesetz Gottes übertrat. Die Erklärung aus dem Sinnenreiz von außen her konnte Augustin nicht gelten lassen. Eine solche Versuchung setzt schon die innere Verderbniß voraus, ein solcher Kampf des Fleisches wider den Geist konnte in jenem Sitz des Friedens nicht statt finden. Der dem göttlichen Willen untergeord-

nete Wille des Menschen erhielt auch die Sinnlichkeit als dienendes Organ der Seele gehorsam. Erst nachdem der Mensch durch die innere That, den Gegensatz der Selbstsucht, des Eigenwillens gegen den göttlichen Willen, von diesem abgefallen und somit der Grund alles andren Zwiespaltes hervorgetreten war, konnte der Reiz der Sinnenlust ihn zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes verleiten [1]). Daher verbreitete sich nun der Zwiespalt in alle Theile der menschlichen Natur, daher alle physischen und moralischen Uebel und der Tod als Strafe der Sünde. Alles dies ging von dem ersten Menschen auf seine Nachkommen über. Wie in dem ersten Menschen die Selbstsucht, die in dem Gegensatz gegen den göttlichen Willen auftritt, die Quelle und Princip aller Sünde ist; so auch bei dem ganzen Geschlechte. Daraus erst geht die dem Gesetz der Vernunft widerstrebende Sinnenlust (die concupiscentia) hervor, in Beziehung auf diesen Widerstreit, welchen die Pelagianer als etwas von dem menschlichen Organismus Unzertrennliches und daher an und für sich Unschuldiges betrachteten, nannte sie Augustin etwas Sündhaftes. Nicht die Sinnlichkeit an und für sich, aber die Macht, welche die Sinnenlust irgend einer Art über den für ein höheres Leben bestimmten Geist des Menschen ausübt, der Widerstreit zwischen dem Sinnlichen und Geistigen erschien ihm als Folge jenes ersten Zwiespaltes und als etwas Sündhaftes, das verstand er unter der concupiscentia [2]). Geneigt war aber auch sein

1) In paradiso ab animo coepit elatio et ad praeceptum transgrediendum inde consensio. Augustin. c. Julian. l. V. §. 17.

2) Nicht die sentiendi vivacitas, sondern die libido sentiendi, quae

nach freiem Geistesleben sich sehnender erhabener Geist in jeder den Menschen afficirenden Sinnenlust, insofern sie auf die Seele zurückwürkt und sie in ihrem rein geistigen Leben stört und hemmt, eine Spur jener selbstverschuldeten Knechtschaft zu sehn [1]). Da Augustin von dem Ideal einer über die Sinnlichkeit herrschenden Vernunft ausging, nur in Allem, was dieser naturgemäßen Herrschaft entgegensteht, eine Aeußerung und ein Ergebniß jenes inneren Zwiespaltes erblickte; so war es demnach ein ungerechter Vorwurf, wenn ihn die Pelagianer deshalb beschuldigten, daß er als Manichäer das Fleisch und dessen Affektionen an und für sich für etwas Böses und von einem bösen Princip Herrührendes halte. Dem Julian, welcher die Macht der sinnlichen Begierden aus der Natur, die der Mensch mit den Thieren gemein habe, ableitete, antwortete Augustin, daß der Mensch in dieser Hinsicht mit den Thieren nicht verglichen werden könne, bei den Thieren könne kein Kampf des Fleisches und Geistes statt finden; aber der Mensch sollte durch den Geist seine sinnliche Natur beherrschen. Daß er durch die Macht der nicht von seinem vernünftigen Willen abhängigen sinnlichen Triebe den Thieren gleich geworden, ist eben eine Folge jenes ersten Zwiespaltes zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen [2]).

---

nos ad sentiendum sive consentientes mente sive repugnantes appetitu carnalis voluptatis impellit c. Julian. l. IV §. 66.

1) Quis autem mente sobrius non mallet, si fieri posset, sine ulla mordaci voluptate carnali vel arida sumere alimenta, vel humida, sicut sumimus haec aëria?

2) Fatere secundum Christianam fidem, etiam istam esse hominis poenam, quod comparatus est pecoribus insensatis et si-

Augustin nahm nun aber nicht allein an, daß diese Knechtschaft unter dem Princip der Sünde, durch welche die Sünde sich selbst strafe, von dem Stammvater der Menschheit auf alle seine Nachkommen übergegangen sei; sondern auch, daß die erste Sünde als That der ganzen Menschheit zugerechnet werde, Fortpflanzung der Schuld und der Strafe [1]) von Einem auf Alle. Diese Theilnahme Aller an der Sünde Adams machte sich Augustin dadurch anschaulich, daß Adam der Repräsentant des ganzen Geschlechts gewesen, daß er in dem ersten Keim die ganze menschliche Natur und Gattung, wie sie sich von ihm aus entwickelte, in sich getragen [2]). Und diese Annahme konnte sich mit der speculativen Denkform Augustins verschmelzen, da er einen platonisch-aristotelischen Realismus in der Lehre von den allgemeinen Begriffen sich angeeignet hatte, und die allgemeinen Begriffe als die in einzelnen Dingen der Gattung realisirten Urbilder sich dachte. Ferner ließ ihn seine geringe Bekanntschaft mit der griechischen Sprache, seine Gewohnheit, die heilige Schrift nur in der lateinischen Uebersetzung zu lesen, in einer falsch übersetzten Stelle des Briefs an die Römer 5, 12. [3]) eine Bestätigung seiner

---

milis factus est iis. Carnis concupiscentia homini est poena, non bestiae, in qua nunquam caro adversus spiritum concupiscit. Opus imperfect. c. Julian. IV, 38.

1) Propagatio reatus et poenae.

2) z. B. de peccatorum meritis et remissione l. III. c. 7. In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.

3) Das in quo omnes peccaverunt, wo er das in quo auf Adam bezog.

Theorie finden. Freilich fragt es sich, ob nicht auch, wenn das neue Testament in der Ursprache ihm zugänglicher gewesen wäre, seine dogmatische Befangenheit ihn des Sinnes für das einfache Verständniß jener Stelle beraubt haben würde. Auf alle Fälle aber ist der Einfluß der eigenthümlichen philosophischen Denkform Augustins, wie der Einfluß seiner exegetischen Beschränktheit hier nicht so hoch anzuschlagen, denn jene Auffassungsweise hatte einen tieferen Grund in seinem christlichen Bewußtsein.

Pelagius und seine Anhänger hingegen leugneten alle jene physischen und moralischen Folgen der Sünde des ersten Menschen für das ganze Geschlecht, die von Augustin behauptet worden. Eine Zurechnung fremder Sünde widerstreitet der Gerechtigkeit Gottes, eine Fortpflanzung der Sünde widerstreitet dem Begriff der Sünde und des freien Willens; die Sünde ist nicht Sache der Natur, sondern nur Selbstbestimmung des freien Willens, sie kann daher nicht von Einem auf den Andren übergehn. Der Einzelne selbst — sagt Julian — kann durch Eine Sünde in seiner sittlichen Natur nicht verändert werden, er behält dieselbe Freiheit des Willens, die begangene Sünde schadete dem ersten Menschen nicht mehr, da er sie bereut hatte. Wie sollte also die ganze menschliche Natur dadurch haben verderbt werden können? Der Satz des Augustinus, daß die Sünde sich selbst strafte durch sittliche Knechtschaft, daß die Sündhaftigkeit zugleich Quelle andrer Sünden und Strafe der Sünde sei, diesen Satz konnte Julian so wenig verstehn, daß er darin eine Gotteslästerung sah, als ob Gott die Sünde dadurch strafe, daß er den Menschen in noch mehrere Sünden stürze [1]).

1) S. c. Julian. op. imperfect. IV, §. 5. Die tiefe Stelle R. I, 28.

Die Pelagianer wollten nichts Andres gelten lassen, als daß Adam durch sein Beispiel seinen Nachkommen geschadet habe, und darauf bezogen sie alle neutestamentlichen Stellen von dem Zusammenhang zwischen den ersten Sünden und den Sünden des ganzen Geschlechts [1]). Was aber die physischen Uebel und den Tod betrifft, so suchten Pelagius und seine Anhänger, wie besonders Julian dies entwickelte, zu zeigen, daß dieses Alles in dem Wesen des menschlichen sinnlichen Organismus von Anfang durch den Schöpfer so angelegt sei, und nach der Bestimmung und

---

von der Wechselwürkung der sittlichen und der intellektuellen Verfinsterung, welche Augustin als Beleg für seinen Satz angeführt hatte, diese Stelle wußte Julian so wenig zu verstehn, daß er durch Annahme einer hyperbolischen Metonymie die Tiefe des Gedankens auszuleeren kein Bedenken trug. Seinen Abscheu vor solchen Sünden auszudrücken, habe der Apostel gleichsam gesagt: non tam reos quam damnatos sibi tales videri. Doch weiß Augustin dem Julian nachzuweisen, daß er selbst etwas dem Gedanken Aehnliches hatte sagen müssen, den er in einer andren Form so abgeschmackt fand, die Worte des Julian: Justissime enim sibi bonus homo et malus committitur, ut et bonus se fruatur et malus se ipse patiatur. C. Julian. l. V. §. 35.

1) Leicht konnte Julian Augustins Erklärung des ἐφ' ᾧ widerlegen und zeigen, daß es propter quod verstanden werden müsse; aber leicht konnte auch Augustin die Erklärung des ganzen Sinnes, nach welcher es sich nur auf die Würkung des durch Adam gegebenen Beispiels beziehen sollte, in ihrer Nichtigkeit darstellen. C. Julian. l. VI. §. 75. Der Apostel — meinte Julian — habe bloß Adam und nicht Adam und Eva zugleich genannt, da doch beide gesündigt, eben deshalb, damit man bloß an die Würkung eines gegebenen Beispiels, nicht an eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung denken sollte. C. Julian. op. imperfect. II, 56.

dem Entwickelungsgang der menschlichen Natur nicht anders sein konnte.

Die Frage von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit konnte leicht zusammenhängen mit der seit den Zeiten des Tertullianus und des Origenes viel besprochenen Frage über den Ursprung und die Fortpflanzung der Seelen. Wir bemerkten früherhin, wie Cölestius diesen Zusammenhang benutzte, um beide Fragen aus dem Gebiete dessen, was das Interesse des Glaubens und der Kirchenlehre angehe, zu entfernen und sie zu denjenigen Gegenständen, worüber unbeschadet der Glaubenseinheit eine Meinungsverschiedenheit statt finden könne, zu rechnen. Dagegen suchte hier Augustin das dogmatisch Wichtige, das in der Lehre der heiligen Schrift und in dem Zusammenhang des Christenthums sicher Begründete von dem, was vielmehr Sache der Speculation sei und worüber die heilige Schrift keine sichere Entscheidung gebe, zu sondern. Unerschütterlich fest war ihm die Ueberzeugung, daß Sünde und Schuld von dem ersten Menschen sich auf alle verbreitet hätten, und eben so sicher war es ihm, daß jede mit dieser Voraussetzung streitende Ansicht nicht anders als falsch sein könne. Aber er wagte nicht so darüber abzusprechen, ob der Creatianismus oder der Traducianismus anzunehmen sei, obgleich er wohl erkannte, welche Vortheile die letztere Auffassung seinem System darbiete, und obgleich dieselbe seit dem Tertullian von Vielen in der abendländischen Kirche mit der Lehre von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit verbunden worden. Wahrscheinlich hinderte ihn doch die Besorgniß, mit dem Tertullian in sinnliche Vorstellungen von dem Wesen der Seele zu fallen, sich für eine Ansicht zu entscheiden, die ihm

sonst so nahe liegen mußte. Von der andren Seite bemerkte er auch wohl die Schwierigkeiten, welche der Creatianismus seiner Glaubenslehre übrig ließ. Der von Hieronymus für diese Ansicht geltend gemachte Grund von der nicht ruhenden, sondern immer fort würkenden schaffenden Thätigkeit Gottes nach Joh. 5, 17. [1]) schien ihm kein hinreichender Beweis zu sein; denn er bemerkte dagegen, daß auch bei aller Fortpflanzung in der Natur die fortwürkende schaffende Thätigkeit Gottes vorausgesetzt werde [2]). Die heilige Schrift schien ihm für keine Auffassungsweise eine sichre Gewähr zu geben, und so kam er denn zu dem Bekenntnisse des Nichtwissens, welches einem Mann von diesem speculativen Geiste gewiß ein Opfer der Selbstverläugnung sein mußte. „Wo die Schrift kein sicheres Zeugniß gebe — schloß er — müsse menschliche Anmaßung sich hüten, für das Eine oder das Andre zu entscheiden. Wäre es dem Menschen zum Heil nothwendig, etwas darüber zu wissen, so würde die Schrift mehr darüber sagen" [3]).

---

1) S. Hieronymus contra errores Joannis Hierosolomytani. Vol. IV ed. Martianay f. 310.

2) De anima et ejus origine l. I. §. 26. Ipse quippe Deus dat, etiamsi de propagine dat.

3) De peccatorum remissione l. II. §. 59. Einem jungen Mann, Vincentius Victor, in Mauretania Caesareensis mißfiel dieses Bekenntniß des Nichtwissens von einem so angesehenen Kirchenlehrer wie Augustinus. Er schrieb gegen ihn ein Buch, in welchem er, mit beschränktem Verstande Alles begreifen wollend, viel Abgeschmacktes und Unklares sagte, und er scheute sich nicht, auf den Augustin die Worte des ψ. 48, 13. nach der Vulgata anzuwenden: „Homo in honore positus non intellexit; comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est illis." Zu ihm sagt Augustin in dem zur Widerlegung

Obgleich die Pelagianer ein angestammtes Verderben der menschlichen Natur leugneten, so kamen sie doch mit dem Augustinus in der Anerkennung des Erfahrungssatzes überein, daß das Böse in der Menschheit eine immer größere Herrschaft erlangt habe; sie nahmen eine stufenweise Verschlimmerung der Menschheit an, dadurch begründeten sie die Nothwendigkeit der Gegenwürkungen durch die verschiedenen Offenbarungen Gottes und der verschiedenen von Gott angewandten Gnadenmittel. Diese Verschlimmerung erklärten sie bei der Menschheit im Ganzen, wie bei dem einzelnen Menschen, aus der Macht der schlechten Gewöhnung, durch welche das Schlechte wie zur zweiten Natur geworden sei [1]). Doch da die menschliche Natur in ursprünglicher Reinheit auf die Welt kommt, kein fremdartiges Princip ihr einwohnt; so ist diese Erscheinung, von welcher die Erfahrung zeugt, immer nur etwas Zufälliges. Es kann Ausnahmen von dieser Allgemeinheit geben, Solche, welche durch Entwickelung der Kräfte ihrer sittlichen

seiner Schrift verfaßten Werk de anima et ejus origine l. I. §. 26.: „Istum autem non ego vicissim, quasi rependens maledictum pro maledicto, pecoribus camparo; sed tanquam filium moneo, ut quod nescit se nescire fateatur neque id, quod nondum didicit, docere moliatur."

1) z. B. Epistola ad Demetriadem c. 8. Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae. So erklärten sie die Stelle von dem Gesetz in den Gliedern R. VII. von dieser Macht der schlechten Gewohnheit. Die Worte des Pelagius bei Augustin de gratia Christi §. 43. des Julian opus imperfectum l. I. c. 67.

chen Natur vermöge ihres freien Willens bis an's Ende in vollkommner Heiligkeit gelebt haben. In seinen öffentlichen Erklärungen (s. oben) wollte sich zwar Pelagius nie bestimmt darüber erklären; aber in seinem Commentar über den Brief an die Römer sagt er bei der Stelle 5, 12., das Wort „Alle" sei hier nur zu verstehn von denen, welche gesündigt hätten wie Adam, nicht von Solchen wie Abel, Isaak und Jakob, der Apostel nenne Alle, weil gegen die Menge der Sünder die wenigen Gerechten nichts ausmachten. In seinem Buche vom freien Willen führte er mehrere Beispiele von Männern und Frauen aus der Bibel an, und er schloß die schon vorherrschende abergläubische Verehrung vor der Maria benutzend mit dem Beispiele von dieser, welche eine Sündenlose zu nennen, der Frömmigkeit nothwendig sei [1]).

Zwar hätte nach dem Obenbemerkten das Grundprincip des Pelagianismus dahin führen können, eine in sich abgeschlossene naturgemäße Entwickelung der Menschheit innerhalb des Naturzusammenhangs anzunehmen und alles Eingreifen Gottes in denselben zu leugnen, aber Pelagius und seine Freunde blieben durchaus fern von solcher Ausdehnung dieses Princips. Wenn gleich die Lehre von übernatürlichen Mittheilungen Gottes keinen solchen Platz in dem pelagianischen System hatte, wie in dem System Augu-

1) Augustin. de natura et gratia contra Pelagium. §. 42. „Quam dicit sine peccato confiteri necesse esse pietati." Da er doch aus keinem Worte der Schrift beweisen konnte, daß diejenigen, welche er nannte, als Heilige sollten dargestellt sein, gebrauchte er das sonderbare Argument: de illis, quorum justitiae meminit (Scriptura sacra) et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset.

stins, vermöge der von Augustin systematisch ausgebildeten Lehre von dem Verhältnisse des Geschöpfs zum Schöpfer und von der Verderbniß des Menschen; so fand jene Lehre doch auch in dem pelagianischen System ihren Anschließungspunkt in der Anerkennung einer sittlichen Entartung der menschlichen Natur im Ganzen und in der Idee, daß die menschliche Natur als Geschöpf noch über das Maaß der ihr ursprünglich von dem Schöpfer verliehenen Anlagen hinaus durch freie Erweisungen der göttlichen Liebe vervollkommnet werden konnte und sollte. Zwar machten die Pelagianer keine solche Unterscheidung und keinen solchen Gegensatz zwischen Natur und Gnade wie Augustinus, und, indem sie mit diesem letztern Worte alle Mittheilungen der Liebe Gottes zu bezeichnen kein Bedenken trugen, faßten sie auch zuweilen alle von Gott der menschlichen Natur mitgetheilten sittlichen und geistigen Kräfte unter dem allgemeinen Begriff der gratia zusammen; aber sie leugneten damit keinesweges übernatürliche Mittheilungen der Liebe Gottes, durch welche der menschlichen Natur verliehen worden, was sie durch die vermittelst der Schöpfung ihr mitgetheilten Kräfte nimmer hätte erlangen können, und sie bezogen den Namen „gratia“ auf Beides, sowohl auf die unter dem Zusammenhang enthaltenen als die über denselben hinausgehenden Gaben Gottes. So wandten sie den Begriff der Gnade auf alle Offenbarungen Gottes im alten und im neuen Testament, im Gesetz und im Evangelium an. Zuweilen bezogen sie ihn auch allein auf das, was durch Christus der Menschheit verliehen worden, wie wenn Pelagius sagte, daß die Kraft des freien Willens in Allen sei, Christen, Juden und Heiden; aber in den Christen allein durch die Gnade unterstützt

werde [1]). Sie setzten in Beziehung auf jene Gegenwürkungen der göttlichen Heilsanstalten gegen die sittliche Entartung der Menschheit verschiedene Stufen der Gerechtigkeit. Zuerst die Erkenntniß Gottes aus der Vernunft und das Gesetz des Lebens, wie es nicht in einem Buchstaben, sondern in dem Herzen niedergeschrieben war, der Standpunkt der justitia ex natura. Dann die Offenbarung des positiven Gesetzes, um das durch die Verderbniß verdunkelte Licht der Natur wieder aufzuhellen, die justitia sub lege. Als aber die Gewöhnung zur Sünde vorherrschend wurde und das Gesetz zur Heilung zu wenig vermogte, da kam Christus selbst, um unmittelbar selbst, nicht durch seine Jünger allein, die gleichsam verzweifeltste Krankheit zu heilen. Die justitia sub gratia von nun an [2]).

Indem der Pelagianer Julianus sich gegen die Beschuldigung verwahrt, als ob nach ihrer Meinung der freie Wille zur Gottesverehrung hinreichend sei, sagt er, daß wenn gleich Gott als Schöpfer der Welt durch die natürliche Vernunft hätte erkannt werden können, doch diese auf keine Weise fähig gewesen sei, die Geheimnisse des Glaubens, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Auferstehung und viele andre ähnliche Lehren aus sich selbst zu erkennen [3]).

---

1) In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam; sed in solis Christianis juvatur a gratia. Augustin. de gratia Christi §. 33.

2) De peccato originali §. 30.

3) Opus imperfect. c. Julian. l. III. c. 106. Merkwürdig ist der unbestimmte Begriff von dem Cultus Dei bei Julian, wie hier Ethisches und Dogmatisches, sittliches Handeln und theoretisches Erkennen von gewissen einzelnen Glaubenssätzen zusammengestellt wird, ohne Nachweisung eines inneren Bandes zwischen

Julian behauptete nur, daß zwischen der Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift und den ewigen Wahrheiten, welche er der Vernunft eingepflanzt, kein Widerspruch statt finden könne, daß insbesondre die heilige Schrift nichts den Ideen von einem heiligen und gerechten Gott, welche von dem Gottesbewußtsein selbst unzertrennlich seien, Widerstreitendes enthalten könne. Aus der heiligen Schrift selbst könne daher nichts bewiesen werden, was diesen allgemeinen und ewigen Vernunftideen entgegen sei, vielmehr müsse alles Harte und Dunkle in einzelnen Stellen der heiligen Schrift so erklärt werden, daß es mit den Ideen von Gott, welche aus dem klaren Gesammtinhalt der heiligen Schrift hervorgingen, und mit jenen Vernunftideen übereinstimme [1]).

---

Beidem, eines Mittelpunkts im innern Leben, woraus Beides hervorgehe. Wie der augustinische Begriff von der gratia ihm fremd war, damit hing es auch zusammen, daß ihm der Begriff einer solchen höheren Einheit fremd sein mußte, welche ein göttliches Lebensprincip giebt, als neue Gestaltung des ganzen religiös-sittlichen Bewußtseins. Die Worte Julians: Cum enim cultus Dei multis intelligatur modis et in custodia mandatorum, et in exsecratione vitiorum et in ordine mysteriorum et in profunditate dogmatum, quae de Trinitate vel de resurrectione multisque aliis similibus fides Christiana consequitur.

1) In dem ersten Buche des opus imperfectum sagt Julian: nihil per legem Dei agi potest contra Deum legis auctorem. Durch dies unum compendium könnte gleich jede Behauptung, welche mit der Anerkennung der Heiligkeit oder Gerechtigkeit Gottes streite, zurückgewiesen werden. Die rechte Auslegung muß dazu dienen, einen solchen scheinbaren Widerstreit aufzulösen, denn wo sich etwas würklich Widerstreitendes fände, müßte es als der heiligen Schrift fremd verworfen werden. Ambigua quaeque legis verba secundum hoc esse intelligenda, quod absolutissimis scripturae S. auctoritatibus et insuperabili ratione

Doch in diesem Grundsatz fand an und für sich keine wesentliche Differenz zwischen dem Julian und dem Augustin statt, denn auch dieser ließ ja keinen wahren Widerspruch zwischen der fides und der ratio gelten. Nur würden wohl die Pelagianer mit dem Grundsatz Augustins über die Art, wie die fides der ratio vorangehe, und diese aus jener sich entwickeln solle, nicht übereingestimmt haben.

Pelagius und seine Anhänger hielten in ihrer Lehre von der Gnade nur den Gegensatz gegen eine den freien Willen beeinträchtigende Theorie besonders fest, sie setzten alle Gnadenwürkungen bedingt durch die Richtung des freien Willens und alle Gnadenmittel nur würksam nach Maßgabe der verschiedenen Willensrichtungen, sie leugneten jeden zwingenden Einfluß der Gnade auf den freien Willen. Augustin hingegen rechnete als nothwendig zu dem Begriff der Gnade, daß sie alles meritum ausschließe, und dazu gehörte nach seiner Ansicht jedes Bedingtsein der Gnade durch die verschiedene Empfänglichkeit der Menschen. Sobald nicht Alles auf Gottes Würksamkeit allein zurückgeführt wird, sobald etwas abhängt von der verschiedenen Art, wie sich die Menschen zu der Würksam-

---

firmatur. In einer andren Stelle, secundum id, quod et ratio perspicua et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperuerit. An einer Stelle l. II. c. 144. gründet er die Anerkennung der Schrift als einer heiligen nicht auf äußerliche Ueberlieferung, sondern auf ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft, dem Wesen des christlichen Glaubens, und die Sittlichkeit ihres Inhalts: Sanctas apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos, et Deum credere inviolabilis aequitatis et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.

keit Gottes verhalten, so ist der Begriff der Gnade aufgehoben, denn was nach Verdienst verliehen wird, das ist nicht mehr Gnade. Diesen Punkt des Gegensatzes hoben die Pelagianer hier allein hervor; aber in der That führte sie ihr Gegensatz wohl weiter. Sie waren doch eigentlich, wenn sie mit dem Begriff der Gnade das Uebernatürliche bezeichneten, nur geneigt, äußerliche Offenbarungen, Mittheilung gewisser Erkenntnisse, welche die Kräfte der natürlichen Vernunft übersteigen, darunter zu verstehn. Fremder war ihnen der Begriff einer innern göttlichen Lebensmittheilung, eines innern Einflusses Gottes auf den Willen und das Bewußtsein des Menschen. Wenn gleich sie unter ihren mannichfachen und unbestimmten Erklärungen über den Begriff der Gnade auch Manches sagten, was an jenes zuletzt erwähnte Merkmal des augustinischen Begriffs anstreifte, und wenn gleich sie nie in einem bestimmten und klarbewußten Gegensatze dagegen auftraten; so mogte ihnen doch wohl der Gedanke vorschweben, daß durch die Annahme irgend eines solchen inneren Einflusses Gottes der freie Wille des Menschen beeinträchtigt werde. Hätten sie geglaubt, in der Anerkennung dieses Merkmals würklich mit dem Augustin übereinstimmen zu können, unbeschadet ihrer Differenz in der Lehre vom freien Willen; so lag es ihnen ja so nahe, dieses bestimmt auszusprechen, da Augustin sie oft eben grade von dieser Seite angriff, daß sie, wenn auch eine übernatürliche Offenbarung und Erkenntnißmittheilung anerkennend, doch jenes eigenthümliche Merkmal leugneten Aber immer zogen sie sich dann nur in die Zusammenstellung einer Menge von unbestimmten Beziehungen der Gnadenmittel, durch welche der freie Wille unterstützt werde

zurück, um durch die Menge der Ausdrücke zu zeigen, wie fern es von ihnen sei, die gratia zu leugnen. „Gott unterstützt uns — sagt Pelagius [1]) — durch seinen Unterricht und seine Offenbarung, dadurch daß er die Augen unsres Herzens öffnet, daß er uns, was im zukünftigen Leben sein wird, offenbart, damit wir nicht von dem Gegenwärtigen hingenommen werden, indem er uns die Nachstellungen des Satans entdeckt, durch vielartige und unaussprechliche Gaben der himmlischen Gnade uns erleuchtet" [2]). Die für das augustinische Merkmal besonders wichtige Stelle Philipp. 2, 13.: Gott würkt in uns Wollen und Vollbringen, erklärt Pelagius [3]) nur so: „Er würkt in uns, daß wir wollen, was gut und heilig ist, indem er uns, den irdischen Begierden Ergebene, durch die Größe der zukünftigen Herrlichkeit und die Verheißung der Belohnungen entzündet, indem er, durch die Offenbarung seiner Weisheit, den anbetenden Willen zur Sehnsucht nach Gott anregt, indem er uns alles Gute räth." So sagt auch Julian, daß Gott helfe durch Gebieten, Segnen, Heiligen, Züchtigen, Auffordern, Erleuchten [4]).

Dagegen hebt Augustin immer nur jenes Eine Merkmal, worauf Alles ankomme, besonders hervor. Die Offenbarung des Gesetzes könne an und für sich dem Menschen nichts helfen, da ihm zur Erfüllung des Gesetzes die Kraft

---

1) Bei Augustin. de gratia Christi c. VII.

2) Dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat.

3) c. 10.

4) Opus imperfect. III, 114. praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coërcendo, provocando, illuminando.

fehle. Die Offenbarung des Gesetzes könne nur dazu dienen, daß sie in ihm das Gefühl des Bedürfnisses nach der Gnade erwecke, wodurch er allein zur Vollbringung des Gesetzes die Kraft erlangen könne. Die Liebe sei des Gesetzes Erfüllung; aber die Liebe zu Gott werde nicht durch das Gesetz, sondern durch den heiligen Geist in unsre Herzen ausgegossen [1]). Nur in sofern konnte Augustin auf Alles, was die Pelagianer von Offenbarung und göttlichem Unterricht sagten, seinen Begriff von der Gnade, welchen er den eigenthümlich christlichen nannte, anwenden, als eben damit nicht bloß der Begriff von einer äußerlichen Offenbarung, einem äußerlichen Unterricht durch den Buchstaben, sondern eine innere Offenbarung durch Einwürkung Gottes auf das innere Leben und Bewußtsein des Menschen, ein lebendiges Erkennen und Anerkennen des Geoffenbarten aus einem neuen göttlichen Leben heraus gesetzt werde [2]).

Mit der Differenz in der Lehre von der Gnade hing auch die Differenz in der Lehre von Christus als dem Erlöser der Menschheit und von der Erlösung zusammen. Die negative Beziehung des Erlösungswerks mußte zwar in dem pelagianischen System beschränkt werden, da hier ein solches Verderbniß der ganzen menschlichen Natur, wie es nach Augustins Lehre aus der Sünde des ersten Menschen herrührte, nicht angenommen wurde. Aber es konnte doch auch hier die Erlösung im Gegensatz gegen jene

---

1) Proinde per legem gratia demonstratur, ut lex per gratiam compleatur.

2) Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere per se ipsum. De gratia Christi c. 14.

allmählige Verschlimmerung und die Macht der Gewohnheit aufgefaßt werden, und dann brauchten sich die Pelagianer auch hier nur mehr an die Anschauungsweise der orientalischen Kirche anzuschließen. Die Erlösung wurde in der letztern nicht allein als Heilung und Befreiung der verderbten menschlichen Natur betrachtet, sondern noch mehr als Erhöhung, Veredlung, Verherrlichung der unvollkommnen, beschränkten menschlichen Natur über den Standpunkt hinaus, auf welchen sie durch die ursprüngliche Schöpfung gestellt, und über die Kräfte hinaus, welche ihr durch diese mitgetheilt worden. So nahmen die Pelagianer allerdings an, daß die von Gott ursprünglich gut geschaffene menschliche Natur durch Christus noch besser gemacht, zu einer höheren Stufe der Entwickelung, welche in der Kindschaft Gottes bestehe, erhoben, mit neuen Kräften ausgerüstet, einer solchen Seligkeit, wie aus der Theilnahme am Gottesreiche hervorgehe, versichert worden, zu deren Erlangung die Kräfte der Natur nicht hinreichten [1]). Indeß dieser Begriff von einer Erhöhung und Erneuerung der menschlichen Natur durch Christus konnte doch in dem pelagianischen System nicht in seiner Tiefe aufgefaßt werden, da die Idee von einer göttlichen Lebensmittheilung durch Christus in diesem System nach dem bisher Bemerkten keinen Platz fand.

In dem pelagianischen System erscheint Christus als der göttliche Lehrer, der solche Wahrheiten offenbart, zu de-

---

1) Die Worte Julians: Christus, qui est sui operis redemptor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores. Augustin. c. Julian. l. III. §. 8.

ren Erkenntniß die menschliche Vernunft aus sich selbst nicht hätte gelangen können. Er offenbarte die vollkommenste Sittenlehre durch Lehre und Leben, er gab Allen das vollkommenste Muster der Heiligkeit [1]). Wie die Pelagianer sagten, daß Adam durch das erste Beispiel der Sünde in der Menschheit seinen Nachkommen geschadet habe, so stellten sie nun entgegen das vollkommene Beispiel der Tugend, welches Christus gegeben [2]). Aber freilich ließ sich nach dem pelagianischen System hier eigentlich kein ausschließlicher Vorzug Christi nachweisen, denn nach diesem System (s. oben S. 1278.) gab es ja auch vor Christus Solche, welche das Sittengesetz vollkommen erfüllten. Der Pelagianer Julianus konnte sich hier daher nicht anders helfen, als durch eine bloß graduelle Bestimmung, daß Christus zwar nicht das erste, aber das größte Muster der Gerechtigkeit gegeben habe [3]), auf welche Weise sich nur so undialektische Denker, wie die Pelagianer waren, ausdrücken konnten. Wobei man aber doch, um sich etwas darunter zu denken, hinzunehmen muß, daß es nach der pelagianischen Lehre etwas noch vollkommneres giebt als die bloße Gesetzerfüllung, die Werke sittlicher Vollkommenheit, welche über den Buchstaben des Gesetzes hinausgehn, mehr als die gewöhnliche [4]) menschliche

---

1) Exacta in Christo justitiae norma resplenduit. Opus imperfectum l. II. §. 188.

2) Sicut ille peccati, ita hic justitiae forma.

3) Justitiae forma non prima; sed maxima, quia et ante quam verbum caro fieret ex ea fide, quae in Deum erat, et in prophetis et in multis aliis sanctis fulsere virtutes.

4) Aehnlich jener Unterscheidung der Alten zwischen einer ἀρετη θεια und πολιτικη, die zum Wesen des Christenthums freilich

Tugend, wie Christus durch die consilia evangelica dazu Anweisung gab. Ferner verschaffte und offenbarte Christus denen, die an ihn glauben, eine ewige Seligkeit, von der sie aus ihrer natürlichen Vernunft nichts wissen konnten, und zu der man nur durch die neuen von Christus verliehenen Gnadenmittel gelangen kann. Und zu diesen positiven Würkungen Christi, als Erlösers der Menschheit, kam nun auch noch in Beziehung auf die größere Menge, von der es ja nur wenige Ausnahmen giebt, die Vergebung der Sünden. Durch alles dies hat Christus viele neue Triebfedern zu sittlichen Anstrengungen mitgetheilt, dadurch den Menschen neue Kraft verliehen, über die sinnlichen Antriebe, die Reizungen zur Sünde zu siegen. Diese neue Triebfedern sind nämlich die Hoffnung auf die ewige Seligkeit unter der Bedingung der Beobachtung der Gebote Christi, das zur Nachahmung entflammende Beispiel Christi, die Dankbarkeit für die erlangte Sündenvergebung, und insbesondre die Dankbarkeit dafür, daß der Sohn Gottes selbst Mensch geworden und sein Leben für die Menschen hingegeben. Man würde den Pelagianern Unrecht thun, wenn man sagen wollte, daß sie nur Furcht vor Strafe und Hoffnung auf himmlische Belohnung als Triebfedern zum Guten gesetzt hätten, wie man nach einigen Aeußerungen derselben meinen könnte. Julian nennt ausdrücklich die durch Offenbarung der Liebe Gottes entzündete Gegenliebe und Dankbarkeit als Hebel zu neuen sittlichen Anstrengungen, er bezeichnet einen daraus hervorgehenden solchen Stand-

---

durchaus nicht paßt, als widerstreitend dem Princip göttlicher Humanität.

punkt der Christen, auf welchem sie das Gute thun aus reiner Liebe zu Gott um seiner selbst willen, nicht um des äußerlichen Lohnes willen, wo sie sich in der Ausübung des Guten auch unter Leiden selig fühlen. „Die Fülle der göttlichen Liebe, — welche den Dingen das Dasein gab — — sagt Julian — offenbarte sich darin, daß das Wort Fleisch wurde und unter uns wohnte. Da Gott von den nach seinem Bilde Geschaffenen Gegenliebe verlangte, so zeigte er, wie er Alles aus unaussprechlicher Liebe gegen uns gethan habe, damit wir endlich den wieder lieben sollten, welcher seine Liebe uns dadurch erwies, daß er seines Sohnes nicht schonte; sondern für uns ihn hingab, indem er uns versprach, daß er, wenn wir von nun an seinem Willen gehorchen wollten, zu Miterben seines Eingebornen uns machen wolle [1]). Diese in unsren Herzen entzündete Liebe zu Gott würkt soviel — wie Julian, der selbst das Bewußtsein hatte, für die Sache Christi zu leiden, sagt die Stelle Röm. 5, 3. gut erklärend und anwendend [2]), — daß wir nicht allein in der Hoffnung der zukünftigen Güter uns freuen, sondern mitten unter den Leiden freudig sind im Besitz der Tugend, daß wir die Wuth unsrer Verfolger mehr für eine Uebung unsrer Geduld als für eine Störung unsrer Freude halten, daß wir nicht allein um der Belohnungen willen nicht sündigen, sondern eben das Nichtsündigen selbst für Belohnung halten."

Es erhellt aus dem Gesagten, daß in sofern man die Rechtfertigung in der objektiven und richterlichen Bedeutung

---

1) Opus imperfect. I, 94.

2) l. c. l. II. c. 166.

versteht, die Pelagianer diese allerdings anerkannten [1]), wie auch den heiligenden Einfluß, welchen der Glaube an die durch Christus erlangte Sündenvergebung durch Erregung des Vertrauens und der liebevollen Dankbarkeit gegen Gott auf das Herz des Menschen, und dadurch auf die ganze Richtung des Lebens ausüben müsse [2]).

Aber wenn gleich die Pelagianer den äußerlichen, durch das was Christus einmal für die Menschen gewürkt und ihnen erworben, ihnen für die Zukunft zugesichert hatte, begründeten Zusammenhang zwischen ihm und den Gläubigen hervorhoben; so wurde doch der innere Zusammenhang zwischen beiden, wie dies nach den Grundprincipien ihrer Denkart nicht anders sein konnte, von ihnen mehr in den Hintergrund gestellt. Augustin machte ihnen immer den Vorwurf, daß sie die Gnade Christi eben nur in die Verleihung der Sündenvergebung setzten, daß sie den Menschen, nachdem er diese erlangt, seinem freien Willen überließen und nicht anerkannten, daß jetzt auch seine ganze innere Gerechtigkeit oder Heiligung nur das Werk Christi sei, daß aus der im Glauben erlangten Gemeinschaft mit ihm das neue göttliche Lebensprincip herfließe, welches die Quelle alles Guten in den Gläubigen sei. Der innere Zusammenhang zwischen Christus und den Gläubigen, die daraus her-

1) Wie Julian erklärt opus imperfect. II. 165. justificatio per peccatorum veniam.

2) Julian sagt opus imperf. II, 227, richtig den Apostel Paulus erklärend: Eo debetis servire Deo fidelius quo liberalius. Peccatum quippe dominabatur vobis, cum reatuum impendebat ultio; postea autem quam gratia Dei beneficia consecuti estis et depositis reatuum ponderibus respirastis, ingenuo pudore commoniti debetis gratiam referre medicanti.

rührende in Christo begründete Gerechtmachung oder Heiligung des Menschen [1]), dies war es, was Augustin im Gegensatz gegen die Pelagianer besonders hervorhob. Von der justificatio in jenem augustinischen Sinn handelte es sich bei diesem Streit allein, und so fiel dieser Streit mit dem über die Gnade zusammen [2]).

Augustin stellt diesen Entwickelungsprozeß des religiössittlichen Lebens auf: Er unterscheidet nach Paulus den tödtenden Buchstaben und den lebendig machenden Geist des Gesetzes [3]). Durch die bloße Erkenntniß des Gesetzes als gebietenden Buchstabens führt die erziehende Gnade, von der auch die ersten Anregungen zum Guten herrühren, den Menschen zur Erkenntniß seiner Sünde, zum Bewußtsein, daß er durch seine eigenen Kräfte das Gesetz nicht erfüllen könne; daraus entwickelt sich das Gefühl des Bedürfnisses nach einem Erlöser, und so der Glaube an ihn. Durch den Glauben erlangt er nicht allein die Sündenvergebung, sondern er tritt dadurch auch in die göttliche Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser ein, er erlangt die Gnade, wodurch seine Seele von der Sünde geheilt wird. Mit der Gesundheit der Seele wird der freie Wille wiedergegeben — im Gegensatz gegen den bisher der Sünde dienstbaren. Der Wille dient der Gerechtigkeit von neuem mit

1) Was Augustin unter dem Namen der justificatio verstand, welches Wort er nicht in demselben Sinne wie die Pelagianer auffaßte.

2) Augustin. de gratia Christi §. 52. Eam esse gratiam Dei per Jesum Christum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit.

3) Wie besonders in dem schönen Buche de spiritu et litera.

freier Liebe. Das göttliche Leben, welches eine eigenthümliche Gestalt im Menschen gewinnt, offenbart sich in Werken der Liebe. Das ist der lebendig machende Geist des Gesetzes, die durch den heiligen Geist in dem Herzen ausgegossene Liebe.

Hieraus floß eine andre Differenz zwischen beiden Denkweisen. Wie Pelagius überhaupt an die orientalische Kirchenlehre sich mehr anschloß, und wie die griechischen Kirchenlehrer mit ihrem freiern historischen Blick die verschiedenen Stufen und Perioden der göttlichen Menschenerziehung und der Offenbarungsentwickelung mehr von einander unterschieden; so sonderte er nach der oben entwickelten Voraussetzung von der stufenweisen Verschlimmerung der menschlichen Natur und von einer stufenweisen Gegenwürkung gegen dieselbe die drei Perioden: 1) der Gerechtigkeit in dem Naturzustande, 2) der Gerechtigkeit unter dem Gesetz, und 3) der Gerechtigkeit unter der Gnade. Augustin hingegen konnte immer nur dieselbe Erlösungsbedürftigkeit und dieselbe Quelle der wahren Heiligung gelten lassen, die Gnade, welche durch den Glauben, wenn auch nicht den Glauben an den schon erschienenen Erlöser, doch den Glauben an den verheißenen erlangt wurde. „Schon unter dem Gesetz gab es Solche, welche sich nicht unter dem schreckenden, von der Sünde überführenden, strafenden Gesetz, sondern unter der mit Freude am Guten das Herz erfüllenden, es heilenden, befreienden Gnade sich befanden" [1]).

Wie Augustin nur Ein Princip des wahrhaft Gu-

1) De peccato originis §. 29. Non sub lege terrente, convincente, puniente; sed sub gratia delectante, sanante, liberante.

ten, in dem Wesen der religiössittlichen Gesinnung, die aus dem Glauben an den Erlöser herrührt, anerkannte; so wandte er dieses auch auf die Beurtheilung alles Vorchristlichen an, und dies veranlaßte einen für die Entwickelung der christlichen Sittenlehre wichtigen Streit zwischen dem Augustinus und dem Julianus, in welchem Augustinus einen richtigen Grundsatz aufstellte, aber durch Verkennung des immer fortdauernden Zusammenhangs zwischen Gott und der gottverwandten Natur des Menschen, und durch die Nichtunterscheidung der entgegengesetzten Elemente, aus denen das menschliche Handeln hervorgehn kann, in der Anwendung jenes richtigen Grundsatzes irrte. Augustin hatte hier wie auch sonst das Verdienst, daß er der sittlichen Schätzung nach dem bloß äußerlichen und quantitativen Maßstabe [1]) sich entgegenstellte, und daß er den nothwen-

1) Obgleich Augustin kein Werk über das Ganze der christlichen Sittenlehre, sondern nur Schriften über einzelne ethische Gegenstände verfaßt hat; so hat er doch um die Ausbildung der christlichen Sittenlehre größere Verdienste als Ambrosius von Mailand, der durch sein Werk de officiis in dreien Büchern einen besondern Namen in der Geschichte der christlichen Sittenlehre erlangt hat. Welches Werk jedoch vielmehr nur eine von einigen allgemeinen Grundsätzen ausgehende Sammlung von Lebensregeln für Geistliche (daher der ursprüngliche Titel de officiis ministrorum) als eine systematische Entwickelung der christlichen Sittenlehre ist. Das Verdienst des Augustinus in dieser Hinsicht besteht besonders darin, daß er den innern und wesentlichen Zusammenhang zwischen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre nachgewiesen, die daraus fließenden eigenthümlichen Principien der christlichen Sittenlehre in's Licht gesetzt, das Wesen der christlichen Gesinnung im Gegensatz gegen die bloße Legalität und das opus operatum hervorgehoben, und daß er die unbedingte Geltung des Sittengesetzes im Gegensatz gegen

wendigen innern Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit, die Begründung dieser in jener, und also auch der Sittenlehre in der Glaubenslehre geltend machte. Aber er würkte auch besonders dazu mit, von dieser Seite die einseitige beschränkte Beurtheilung der alten heidnischen Zeit im Gegensatz gegen die freiere alexandrinische Auffassung, von der wir in dieser Periode bei manchen Orientalen noch Spuren finden und zu der sich Augustin selbst als Platoniker früher hingeneigt hatte, in der abendländischen Kirche zu befördern. Obgleich doch noch in seinen späteren Schriften sich Spuren jener früheren höheren Denkart bei ihm zeigen, in der Aufsuchung und Anerkennung des zerstreuten Wahren und Guten in der heidnischen Literatur (s. unten), welches er überall ableitet von der Offenbarung des Geistes, der alles Wahren und Guten Urquell ist, an den geschaffenen Geist, — freilich das letzte im Widerstreit mit seiner Theorie von dem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur und dem Partikularismus seiner Prädestinationslehre.

Die Pelagianer beriefen sich nämlich auch besonders auf die glänzenden Beispiele von den Tugenden der Heiden als Zeugnisse von dem, was auch die sich selbst überlassene sittliche Kraft der menschlichen Natur vermöge, im Gegen-

---

die laxeren Grundsätze der aus der griechischen Kirche kommenden Sittenlehre, namentlich gegen den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, behauptet hat, wie das besonders sich zeigt in seiner Bekämpfung der Lehre von einem officiosum mendacium, in seinen Schriften de mendacio und in seinem Briefwechsel mit dem Hieronymus über den Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochia und in seiner unbedingten Verdammung des Selbstmordes, in seinem Werk gegen den Gaudentius. S. S. 432.

satz gegen die Behauptung von dem sittlichen Verderben des Menschen. Augustin behauptet dagegen: Wie zwischen dem Guten und Bösen nichts in der Mitte liegt, die Liebe zu Gott die Quelle alles wahrhaft Guten, die Selbstsucht das Princip der Sünde ist, wie jenes siegreiche Princip des Guten, welches die entgegenstehende Selbstsucht überwindet, nur vom Glauben ausgehn kann; so ist demnach Alles, was nicht in dem Glauben wurzelt, Sünde, und er beruft sich auf den schon früher in dieser Hinsicht mißverstandenen und besonders seit dem Augustinus für diese falsche Anwendung klassisch gewordenen Ausspruch des Apostels Paulus R. 14, 23. omne quod non ex fide peccatum [1]). Daraus schloß nun Augustin, daß also die sogenannten Tugenden der Heiden nur Scheintugenden gewesen seien. Dieser Satz erschien dem Julian, weil er das Princip der Sittlichkeit, der innern Einheit des Sittlichen, und die religiöse Begründung derselben nicht beachtete [2]), so abgeschmackt, daß er sein Befremden nicht genug

1) Der Pelagianer Julian scheint aus dem Zusammenhang, in welchem die Worte an jener Stelle stehn, richtig erkannt zu haben, daß diese eine ganz andre Beziehung enthielten, nur auf Handlungen gegen die eigne Ueberzeugung sich bezögen. S. Augustin. c. Julian. IV, 24.

2) Sonst erkannte Julian wohl, daß Sittliches und Unsittliches nicht nach der äußerlichen That, sondern nach der Richtung des Willens beurtheilt werden müsse. Hoc operatur foris jam ipsa justitia, quam intus voluntas sancta concepit et peperit. Opus imperfect. I, 79. Aber dabei konnte es doch bestehen, daß wenngleich er die Tugenden als innere Gemüthsrichtungen und Eigenschaften betrachtete, er doch die höhere innere Einheit derselben, ihre innerste Wurzel in dem Einen Wesen dessen, was sittliche Gesinnung ist, nicht erkannte.

darüber ausdrücken konnte und die wunderlichsten Folgerungen daraus ableitete: „Wenn die Keuschheit der Heiden keine Keuschheit sein solle, so könne man eben so gut sagen, meinte er, daß der Körper der Ungläubigen kein Körper sei, daß die Augen der Heiden nicht sehn könnten, daß das Getreide, welches auf den Feldern der Heiden wachse, kein Getreide sei" [1]). Augustin sagte dagegen, daß sich das sittlich Gute nicht so vereinzelt betrachten lasse, sondern daß es bei der sittlichen Schätzung auf die ganze Einheit des innern Lebens, von der die Thätigkeit des Menschen ausgehe, ankomme. Er verwies ihn auf Matth. 6, 23. und sagte, das Auge der Seele sei die ganze Richtung des innern Menschen [2]). Wer etwas Gutes zu thun scheint, aber nicht den Zweck dabei sich vorsetzt, welchen die wahre Weisheit aller menschlichen Thätigkeit vorzeichnet, der sündigt durch die von dem, was das höchste Gut des Menschen ist, entfremdete Richtung seines Innern [3]). Wenn man nicht nach diesem Princip der Gesinnung Alles beurtheilt, so kann ja etwas von einer sündhaften Gesinnung Ausgehendes als Tugend erscheinen, es können Sünden durch Sünden besiegt zu werden scheinen, nimmer wird aber so die Tugend verwürklicht [4]).

---

1) L. c. 27.

2) Oculus intentio, qua facit quisque, quod facit. l. c. 28.

3) Quidquid boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere, vera sapientia praecipit, etsi officio (opificium, das äußerliche Handeln) videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. l. c. 21.

4) Diesen Satz wußte Julian so wenig zu verstehn, daß er daraus gegen Augustin die Folgerung ableitete, wenn schon durch

Obgleich nun aber Julian keinen innern Unterschied zwischen dem, was von den verschiedenen Standpunkten Tugend genannt werde, anerkannte; so fiel er doch dabei, von dem kirchlichen Lehrbegriff hier nicht abgehend, da er die im neuen Testament verheißene ewige Seligkeit, die Seligkeit des Himmelreichs nur den Christen zueignete, in die Inconsequenz, daß er zwischen beiden Arten der Tugenden und guten Werke den äußerlichen Unterschied in dem daraus fließenden Ergebnisse setzte, die einen, die christlichen seien wegen der daran geknüpften Belohnung auf fruchtbare, die andren wegen dieses Mangels auf unfruchtbare Weise gut [1]). Welcher Ansicht ja auch die Vorstellung von einem bloß äußerlichen Verhältnisse der Religion zur Sittlichkeit und von einer Willkür und Aeußerlichkeit in dem Verhältnisse der Belohnung oder der Seligkeit zu dem Leben und Handeln der Menschen zum Grunde liegt. Augustin hob diese Inconsequenz und Willkür mit Recht hervor, und er sagte dagegen, daß was wahrhaft gut sei, nie unfruchtbar sein könne, daß das Ergebniß der innern Beschaffenheit der menschlichen Thätigkeit entsprechen müsse.

Den mannichfachen Stufen gemäß, durch welche dem augustinischen System zufolge die erziehende Gnade den Ent-

---

Sünde Sünde besiegt werden könne, so muß ja desto leichter durch Tugend das Laster besiegt werden können. Es kann also der menschlichen Natur durch ihre sittliche Kraft nicht so schwer fallen, über das Böse zu siegen; er bedachte nicht, eben vermöge des oben bemerkten Mangels, daß hier von einer ganz andren Art des Siegs es sich handelt. Vergl. was gegen eine solche oberflächliche Ansicht Schleiermacher bemerkt über den Tugendbegriff S. 21.

1) Fructuose und steriliter bona.

wickelungsgang des göttlichen Lebens in der menschlichen Natur hindurchführt, mußte dieselbe manche besondre Bezeichnungen erhalten. Insofern die Gnade allem Verdienst des Menschen zuvorkommend, den verderbten Willen dessen, welcher in derselben Entfremdung von Gott wie alle Andren sich befindet, zuerst anzieht, mit einer inneren unwiderstehlichen Nothwendigkeit, die ersten Regungen des Guten in ihm hervorbringt, zum Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und zum Glauben ihn erweckt, heißt sie die zuvorkommende und vorbereitende Gnade (gratia praeveniens, praeparans). Sie schafft nun in ihm durch den Glauben einen freien Willen zum Guten (gratia operans); aber es ist dies keine solche Umwandelung, wodurch der Mensch mit einem mal seine ganze Natur ablegt und über allen Kampf mit dem Bösen erhoben wird. Es sind noch immer zwei mit einander kämpfende Principien in ihm, insofern er aus Gott geboren ist, in der Gemeinschaft mit Christus lebt, sündigt er nicht mehr; insofern er aber die alte von dem ersten gefallenen Menschen abstammende Natur an sich trägt, klebt ihm die Sünde immer noch an [1]). Er bedarf daher immer noch der den wiederhergestellten freien Willen unterstützenden, mitwürkenden Gnade (gratia cooperans), um das Gute zu vollbringen, in dem fortdauernden Kampfe mit dem Bösen siegreich hindurch geführt zu werden [2]). Obgleich Augustin die Erklärung dieser Thatsache, warum die Gnade, die es vermögte, doch keinen in diesem irdischen

---

1) S. z. B. de perfectione justitiae hominis §. 39.

2) Cooperando perficit, quod operando incipit. Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. De gratia et libero arbitrio §. 33.

Leben zu einer vollkommenen Sündenlosigkeit führe, dem unbegreiflichen Rathschlusse Gottes anheim stellte; so führte er doch diesen ihm nicht unwahrscheinlichen Erklärungsgrund an. So lange der Mensch nicht, wie im ewigen Leben geschehn werde, zur Anschauung des höchsten Gutes gelangt sei, so daß er im Vergleich mit demselben sich ganz für nichts achte, so lange er nicht so sehr von dem Geiste desselben erfüllt sei, daß er nicht nur aus Vernunftüberzeugung, sondern auch mit ewiger Liebe dasselbe seinem eigenen Selbst vorziehe [1]); so lange, bis dies erfüllt worden, ist der Mensch immer der Gefahr des Hochmuths ausgesetzt, welcher an die Selbstbetrachtung des vernünftigen Geistes sich um desto leichter anschließen kann, weil dieser in der That etwas weit Höheres ist als alles Uebrige in der irdischen Schöpfung. Darum muß der Mensch durch den steten Kampf mit sich selbst davor bewahrt werden. Dagegen konnte nun freilich Julian die nicht ungegründete Einwendung machen, daß Augustin sich in einem Zirkel bewege, denn da auch der Hochmuth selbst Sünde sei, so würde ja die Gnade, den Menschen von Sünde ganz befreiend, ihn auch von Hochmuth befreien; aber immer lag diesem Argument eine wahre innere christliche Erfahrung zum Grunde, welche er sich nicht abstreiten ließ [2]). Da der Mensch nun also in diesem Le-

1) Quamdiu non videt sicut videbit in fine summum illud et immutabile bonum, in cujus comparatione se spernat, sibique illius caritate vilescat, tantoque spiritu ejus impleatur, ut id sibi non ratione sola; sed aeterno quoque amore praeponat. c. Julian. IV. 28.

2) Julian. Absurdissimum et stultissimum, peccatum fuisse, ne peccatum esset, quoniam et ipsa superbia utique peccatum est. Augustin. Hoc si experti non essemus, et in aliquibus ter-

ben vermöge dieses fortdauernden Kampfes der Gefahr, wieder zu fallen, immer noch ausgesetzt bleibt; so bedarf er demnach, um zur Seligkeit zu gelangen, der Gnade, die ihn bis an's Ende siegreich im Kampf ausharren läßt, in welcher Beziehung Augustin die Gnade mit dem Namen des donum perseverantiae bezeichnete. Nur diese ist das sichere Merkmal der Prädestinirten.

So wie diese Lehre von der Gnade mit allen ihren Bestimmungen hier entwickelt ist, hing sie mit der Lehre von der absoluten Prädestination nothwendig zusammen. Und wenn diese Lehre so vorgetragen wurde, trafen sie die Beschuldigungen, welche von den Pelagianern häufig wiederholt wurden: daß Augustin unter dem Namen der Gnade ein fatum einführe, daß er den zum Wesen der menschlichen Natur gehörenden freien Willen durchaus leugne, daß er alle Bedingungen eines gerechten göttlichen Gerichts aufhebe. In Beziehung auf den freien Willen behauptete Augustin immer, daß wie durch den Glauben das Gesetz nicht aufgehoben, sondern erst erfüllt werde; so werde durch die Gnade der freie Wille nicht aufgehoben, sondern erst wahrhaft frei gemacht, und er berief sich auf das Wort Christi, daß nur wen der Sohn frei mache, wahrhaft frei sei. Aber er vermischte hier, durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks begünstigt, zwei verschiedene Begriffe [1], den Begriff von der Freiheit als einem gewissen Zustande und Standpunkte der sittlichen Entwickelung und der Freiheit als einem gewissen allgemeinen Vermögen

---

ris, ubi ista nunquam contigerant, viveremus, audiremus, sine dubio utique derideremus. De natura et gratia c. Pelag. §. 30.

1) Was die Pelagianer auch wohl zu rügen wußten. C. Julian. opus imperf. I, 176.

des vernünftigen Geistes. Allerdings gab Augustin von der Freiheit in jenem ersteren Sinne eine tiefere Auffassung (wie dies mit seinem Begriff von dem göttlichen Lebensprincip der Gnade zusammenhing) als in dem pelagianischen System stattfinden konnte. Anders aber war es mit der Freiheit in dem zweiten Sinne, von welcher in diesem besondern Streit eigentlich die Rede war, diese leugnete Augustin allerdings in Beziehung auf alle Nachkommen des gefallenen Menschen, denn er schrieb ja nicht allen Menschen die Fähigkeit zu, zu jener höheren sittlichen Freiheit zu gelangen; er betrachtete diese Fähigkeit ja nicht als ein unveräußerliches Eigenthum des vernünftigen Geistes, sondern als eine Gabe, welche eigentlich nur durch eine besondre göttliche Einwürkung einer gewissen Zahl von Menschen mitgetheilt werde. Bei denen, welche in die Zahl dieser Letzteren gehören, kann von einer freien Selbstbestimmung in Beziehung auf die Aneignung dessen, was ihnen durch die Gnade mitgetheilt wird, nicht die Rede sein, da ihr Wille mit innerer Nothwendigkeit durch den allmächtigen Willen Gottes umgestimmt wird. Und wie diese letztern einer unwiderstehlichen höheren Einwürkung folgen, so folgt die große Masse der Menschheit, dem Bösen dienstbar, einer unwiderstehlichen Einwürkung von niederer Art. Dabei aber behauptete Augustin durch die Einwürkung der Gnade die freie Selbstbestimmung nicht aufzuheben, indem er von dieser Seite mit dem Begriff von einer Freiheit in der Erscheinung, einem in dem Bewußtsein des Geschöpfs nothwendig sich bildenden Schein sich begnügte, insofern nämlich die Würkung der Gnade doch in der Form der menschlichen Natur, des

vernünftigen menschlichen Bewußtseins sich entwickele, in der Form der in der Erscheinung gegebenen Selbstbestimmung, daher der Mensch, wenn gleich bestimmt durch ein höheres, seinen Willen mit unwiderstehlicher Macht umbildendes Princip, dem er auf naturgemäße Weise folge, sich doch keines seinem Willen angethanen Zwangs bewußt werde. In diesem Sinne sagte er daher, daß die Würkung der Gnade den zum Wesen der Vernunft gehörenden freien Willen voraussetze, daß wenn der Mensch nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen wäre, er für die Gnade gar nicht empfänglich sein könnte, auf Menschen, nicht auf Steine könne die Gnade einwürken [1]).

Eine Inconsequenz war es in dem augustinischen System, daß während er die erste Sünde allerdings aus der freien Selbstbestimmung des Menschen ableitete, er alles Uebrige in einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung begründete. Dialektisch consequenter würde er, dem Princip folgend, welches ihn zu dieser ganzen Anschauungsweise hingeführt hatte, das Handeln Adams wie alles Andre von der unbedingten Prädestination abgeleitet haben. Welche Inconsequenz von dem Julian wohl hervorgehoben wurde [2]). Aber es

1) Neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur; sed quia imago Dei est meretur hanc gratiam. C. Julian. IV, 15. Non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis. De peccatorum meritis et remissione l. II. §. 6.

2) Opus imperf. VI, 22. Unde tu nosti, illud tantummodo justum fuisse, ut in Adam nisi voluntarium crimen non possit ulcisci, si injustum esse non nosti, imputari cuiquam in crimen, quod fatearis sine voluntate susceptum?

war dies doch eine schöne Inconsequenz, welche aus dem Siege seines religiössittlichen Gefühls über seine dialektisch-spekulative Richtung herrührte. So konnte er doch an Einem Punkte die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und die freie Schuld des Menschen fest halten, die Ursache des Bösen von Gott auf die ursprünglich vorhandene wahrhaft freie Selbstbestimmung des Menschen zurückschieben. Und durch die Voraussetzung des nothwendigen und unbegreiflichen Zusammenhangs zwischen dem ersten Menschen und der ganzen Gattung löset sich in ihm diese Inconsequenz doch auf; denn da die That des ersten Menschen wie die eigene That jedes Menschen angesehn werden kann, so ist eben dadurch der Verlust der ursprünglichen Freiheit bei Allen ein verschuldeter.

Dieses augustinische System, welches mit so vieler dialektischer Kunst zusammengesetzt war, wußte nun wohl, wenn es mit der Vorsicht, Weisheit und dialektischen Gewandtheit des Augustinus vorgetragen wurde, den praktisch nachtheiligen Folgerungen, welche für die Anwendung auf das Leben daraus gezogen werden konnten, auszuweichen. Diejenigen, welche wie Augustin durch ihre ganze innere Lebensentwickelung in dieses System hineingekommen waren, bei welchen es sich mit den Grunderfahrungen ihres christlichen Bewußtseins ganz verschmolzen hatte, Solche, welche zu einer gewissen inneren Ruhe und Festigkeit des christlichen Lebens schon gelangt waren, Solche konnten bei diesem System wohl ihre Beruhigung finden. Das Leben im Glauben, das sie besaßen, das Bewußtsein eines göttlichen Lebens erhob sie über die Zweifel, welche aus der Reflexion darüber, ob sie auch in die Zahl der Prädestinirten

gehörten, bei ihnen entstehen konnten. Aber anders verhielt es sich, wo dies System auf eine minder besonnene und geschickte Weise vorgetragen wurde oder zu Solchen gelangte, welche noch in vielen innern Kämpfen begriffen waren und durch die Reflexion über sich selbst leicht beunruhigt werden konnten. Augustin selbst mußte solche Erfahrungen machen, und es ist merkwürdig zu sehn, wie er sich dabei verhielt. Er nahm davon Veranlassung, sein System in Beziehung auf die praktische Anwendung noch weiter zu entwickeln.

Da nämlich eine dogmatisch-polemische Abhandlung des Augustinus, welche sich auf diese Streitigkeiten bezog, ein Brief desselben an den Presbyter, nachherigen Bischof Sixtus zu Rom [1]), unter den Mönchen eines Klosters zu Adrumetum in der nordafrikanischen Provinz Byzacene verbreitet worden; so brachte dieser manche heftige Bewegungen unter den Gemüthern hervor (zwischen den Jahren 426 und 27). Es traten unter ihnen solche Leute auf, welche aus den augustinischen Lehren von der Gnade und Vorherbestimmung praktisch nachtheilige Folgerungen ableiteten. Was kann alles Lehren und Vorschreiben des Guten nützen — sagten sie — da doch die menschlichen Anstrengungen nichts vermögen, da doch Gott in uns würkt das Wollen und Vollbringen. Unrecht ist es auch, den Fehlenden und Sündigenden Vorwürfe zu machen und sie zu strafen, denn es ist ja nicht ihre Schuld, daß sie so handeln. Ohne die Gnade können sie nicht anders, und sie können ja nichts thun, um diese sich zu verdienen. Wir

1) ep. 194. unter den Briefen Augustins.

dürfen demnach nichts Andres thun, als für sie beten. Da Augustin durch Abgesandte aus dem Kloster und durch einen Brief des Abtes Valentinus von diesen Bewegungen Nachricht erhielt, so richtete er an diese Mönche zwei Bücher; das Eine, in welchem er seine Lehre vom Verhältniß der Gnade zum freien Willen im Gegensatz gegen den Pelagianismus ausführlicher erörterte (de gratia et libero arbitrio); das zweite, in welchem er sie besonders von Seiten ihrer praktischen Anwendung in Beziehung auf jene daraus gezogenen Folgerungen erörterte (das Buch de correptione et gratia). Nach Augustins Lehre ist ja die unbedingte Vorherbestimmung nicht eine willkürliche Handlung Gottes, wodurch er den mit aller Sünde behafteten Menschen die ewige Seligkeit verleiht; sondern das nothwendige Mittelglied ist die Mittheilung der Gnade. Diese ist die göttliche Lebensquelle in denen, welche sie besitzen, und sie muß sich nach innerm Drange in Vollbringung des Guten offenbaren. Es läßt sich nun aber auch hier keine Gränze bezeichnen, wo die göttliche Thätigkeit im Menschen anfange und aufhöre, und wo die menschliche beginne und ende; sondern Beides hängt unzertrennlich zusammen. Der von der göttlichen Gnade angeeignete menschliche Wille würkt als ein umgewandelter, geheiligter mit Freiheit das Gute, und die Gnade kann nur würken durch den ihr als Organ dienenden Willen. Daher sagt Augustin: „Wer ein Kind Gottes ist, der muß sich vom Geist Gottes getrieben fühlen, das Rechte zu thun, und, wenn er es gethan hat, danke er dem Gott, welcher ihm die Kraft und Freudigkeit dazu verliehen. Wer aber nicht das Rechte thut, oder es nicht aus der rechten Gesinnung, der Liebe

thut, der bete zu Gott, daß ihm die Gnade, die er noch nicht empfangen hat, zu Theil werde." Vermöge des innern Zusammenhangs, welchen Augustin zwischen der ersten Sünde und der Sünde aller Menschen setzte, wie wir dies oben entwickelt haben, behauptete er, daß der Einzelne mit der allgemeinen Sündhaftigkeit sich nicht entschuldigen und seine Sünde ihm nicht minder als eigene Verschuldung zugerechnet werden könne. Ferner könne allerdings Gott durch seine Gnade auf das Innere der Menschen einwürken, nicht allein ohne daß wir sie ermahnen, zurechtweisen oder strafen, sondern auch ohne unsre Fürbitte für sie. Allerdings könnten alle diese Mittelursachen die beabsichtigte Würkung auf die Menschen hervorbringen nur unter Voraussetzung der göttlichen Gnade, welche durch die menschlichen Werkzeuge würke und ohne welche alle menschlichen Werkzeuge nichts vermögten, und unter der Voraussetzung, daß die Menschen, welche man zum Heil führen wolle, zur Zahl der Prädestinirten gehörten. Da aber doch Gott oft durch solche Werkzeuge seine Gnade den Menschen zuführe, da uns in diesem Leben keine sichren Merkmale gegeben seien, um die Prädestinirten von den Nichtprädestinirten zu unterscheiden, da wir im Geist der Liebe wünschen müßten, daß alle zur Seligkeit gelangten; so müßten wir im Geiste der Liebe voraussetzend, daß sich Gott unsrer als seiner Werkzeuge bedienen wolle, um Diese oder Jene, die jetzt in Sünden leben, durch seine Gnade zu bekehren und zur Seligkeit zu führen, alle jene Mittel, welche in unsrer Gewalt stehen, anwenden, den Erfolg Gott anheim stellend.

Die Art, wie Augustin in diesen beiden Schriften sein System gegen Mißdeutung zu verwahren suchte, konnte

nicht geeignet sein, diejenigen zu beruhigen, deren christliches Gefühl durch das, was er über das Verhältniß der göttlichen Gnade und Vorherbestimmung zu dem freien Willen gesagt hatte, beleidigt worden war, vielmehr mußten Solche noch mehr Bestätigung ihrer Bedenklichkeiten darin finden. Und da sein Lehrbegriff von dieser Seite mit der bisher in der abendländischen Kirche herrschenden dogmatischen Denkweise keineswegs übereinstimmte, da in dem pelagianischen und dem augustinischen System entgegengesetzte schroffe Richtungen, welche von verschiedenen Seiten mit den Forderungen des allgemeinen christlichen Bewußtseins in Streit waren, gegen einander aufgetreten waren; so war es natürlich, daß zwischen diesen beiden Gegensätzen eine vermittelnde und versöhnende Richtung sich bildete. Diese Richtung ging besonders aus von den Klöstern des südlichen Frankreichs, der Provence und der angränzenden Inseln. Als Repräsentant und bedeutendstes Organ derselben erscheint zuerst ein Mann, welcher in der Geschichte des abendländischen Mönchsthums einen sehr wichtigen Platz einnimmt und in diesen Gegenden großes Ansehn hatte, Johannes Cassianus, wahrscheinlich von den Gegenden des schwarzen Meeres herstammend (einer von den sogenannten scythischen Mönchen), der nach mannichfachen Reisen im Orient sich zuletzt nach Massilien begeben und dort Stifter und Abt eines berühmten Klosters geworden war. Einflußreich war ohne Zweifel sein früher und langer Aufenthalt in den orientalischen Kirchen auf seine dogmatische Richtung gewesen, und wohl läßt sich insbesondre in seiner vorherrschend praktischen Richtung, in seiner Abneigung gegen zu viel bestimmen wollendes spekulatives Dogmatisiren über die hier streitigen Gegenstände,

seiner Tendenz, das religiös sittliche Interesse hier besonders hervorzuheben, auf die Liebe Gottes besonders Alles zu beziehen, wohl läßt sich in allem diesem der Geist des großen Chrysostomus erkennen, bei dem er als Diakonus eine Zeit lang gelebt hatte und dessen Schüler zu sein er sich rühmte [1]). Cassian suchte vielmehr mit dem Herzen als mit spekulativ-systematischem Denken die Religionslehre zu ergreifen. Er rieth den Mönchen, statt viele Commentare über die heilige Schrift zu studiren, sollten sie vielmehr nur darnach trachten, ihr Herz zu reinigen. Nur die Verfinsterung der Seele durch die Sünde sei Ursache davon, daß was der heilige Geist geoffenbart, den Menschen dunkel erscheine, und daher weil die Menschen nicht mit gereinigtem Sinn die göttlichen Dinge zu erkennen gesucht, daher seien so viele Irrlehren in die heilige Schrift hineingetragen worden [2]). Er verlangte auch besonders in Beziehung auf die Behandlung der Lehre von der Gnade, daß man den einfachen Glauben der Fischer in einfachem Herzen bewahrend, nicht mit dialektischen Syllogismen und ciceronianischer Beredtsamkeit in weltlichem Geist ihn aufnehmen; sondern erkennen solle, daß er nur durch die Erfahrung eines reinen Lebens verstanden werden könne [3]). Fast könnte man meinen, daß diese Stelle in dem Sinn Cassians

---

1) S. Cassian. lib. VII. de incarnatione c. 31.

2) Monachum ad scripturarum notitiam pertingere cupientem, nequaquam debere labores suos erga commentatorum libros impendere; sed potius omnem mentis industriam et intentionem cordis erga emundationem vitiorum carnalium detinere. Institution. coenobial. l. V. c. 33.

3) l. c. l. 12. c. 19.

eine Stichelei gegen die nach seiner Meinung zu dialektische Richtung Augustins enthalte; doch läßt sich eine solche bestimmte persönlich polemische Beziehung wenigstens nicht beweisen [1]).

Cassian entfernt sich von dem pelagianischen System durchaus durch die Anerkennung einer allgemeinen Verderbniß der menschlichen Natur als Folge der ersten Sünde, und durch die Anerkennung der gratia wie der justificatio im augustinischen Sinne. Aber alles gewinnt bei ihm eine andre Gestalt durch den Zusammenhang mit der Idee von einer Liebe Gottes, die sich auf Alle erstreckt, das Heil Aller will und Alles darauf bezieht, auch die Strafe des Bösen diesem Einen Zweck unterordnet. Der Kampf des Fleisches und Geistes ist zwar eine Folge jenes ersten Zwiespaltes; aber dieser Kampf ist jetzt heilsam geordnet zur sittlichen Bildung des Menschen, damit die Seele unter vielen Kämpfen und Anstrengungen nach der inneren Reinheit zu streben genöthigt, dadurch zum Selbstbewußtsein erweckt, vor Hochmuth und Trägheit bewahrt werde [2]). Wohl mit Rücksicht auf die pelagianischen Behauptungen sagt er in einer Stelle seiner Anweisungen zum Mönchsleben [3]): „Nicht

1) In seinem Werke gegen Nestorius, das er im Anfang der nestorianischen Streitigkeiten geschrieben, de incarnatione Domini l. VII. c. 27. nennt er den Augustin magnus sacerdos, aber das Prädikat mußte dem Augustin schon nach seiner Bedeutung in der abendländischen Kirche gegeben werden, es sagt doch wenig im Verhältniß zu den Prädikaten, welche er einem Hilarius, Ambrosius, Hieronymus beilegte.

2) Collat. IV. c. 7. u. d. f.

3) Institutiones coenobial. c. 18.

„Nicht allein dafür habe man Gott zu danken, daß er uns mit Vernunft und freiem Willen begabt, die Kenntniß des Gesetzes oder die Gnade der Taufe uns verliehen habe; sondern auch für das, was uns durch seine tägliche Vorsehung verliehen werde, daß er uns befreie von den Nachstellungen der unsichtbaren Feinde, daß er mit uns würke, damit wir die Laster des Fleisches überwinden könnten, daß er auch unbewußt uns vor Gefahren beschütze, daß er uns davor bewahre, in Sünden zu fallen, daß er uns unterstütze und erleuchte, daß er uns selbst das Gesetz, welches er uns zur Hülfe gegeben, verstehn lehre [1]), daß wir durch seine verborgene Einwürkung wegen unsrer Sünden gestraft, daß wir von ihm zuweilen auch gegen unsren Willen zum Heil hingezogen würden, daß er endlich unsren freien Willen selbst, der sich nach seiner Neigung mehr zum Laster hinwende, auf den Weg der Tugend hinziehe.“ Man erkennt schon hier die ganze Eigenthümlichkeit der Lehrweise Cassians über diesen Gegenstand. Einzelne christliche Erfahrungen liegen allem dem was er so zusammenstellt zum Grunde, und auch alle Merkmale des augustinischen Begriffs finden sich hier, nur mit Ausschließung alles zwingenden Einflusses der Gnade auf

1) Cassian sagt hier adjutorium nostrum, quod non aliud quidam interpretari volunt, quam legem. Welche Worte offenbar gegen die Pelagianer gerichtet sind. Mit Unrecht meinte Tillemont hier ein Anstreifen an pelagianische Ausdrucksweisen zu entdecken, welches Cassian nach jenen Entscheidungen der römischen Bischöfe gegen die Pelagianer sich nicht hätte erlauben können. Aber diese Ausdrucksweise ist dem Gedankeninhalt nach so antipelagianisch, daß selbst Augustin sie gebilligt haben könnte. Cassian sagt ja hier, daß selbst nur erst durch die innere Erleuchtung der Gnade das Gesetz ein Hülfsmittel für den Menschen werden könne.

den freien Willen. Aber Cassian stellt Einzelnheiten ohne logische Ordnung zusammen, fern von der systematischen Begriffsentwickelung Augustins.

Auch in dem Glauben erkennt er die Mittheilung der göttlichen Gnade [1]). Stets behauptet er die Unzulänglichkeit des freien Willens zum Guten ohne die Gnade, daß ohne dieselbe alle menschliche Anstrengungen nichts vermögten, alles Wollen und Laufen des Menschen ein vergebliches sei, daß von einem eigentlichen Verdienste bei dem Menschen nicht die Rede sein könne, wenn gleich die Würkung der Gnade immer bedingt sei durch die freie Selbstbestimmung des menschlichen Willens, daß in manchen Fällen auch eine zuvorkommende Gnade statt finde [2]). Besonders beschäftigte er sich in einer seiner Mönchsunterredungen, der berühmten dreizehnten unter seinen Collationen, damit, das in den angeführten Stellen zerstreute ausführlicher zu entwickeln. Auch hier spricht er gleich nachdrücklich gegen beide Extreme, sowohl die augustinische Verleugnung des freien Willens als die pelagianische Beeinträchtigung der Gnade. In beiden entgegengesetzten Richtungen sieht er menschliche Anmaßung, welche das der menschlichen Vernunft Unerforschliche erforschen und bestimmen will. Er sagt hier, der freie Wille und die Gnade seien so sehr mit einander verschmolzen, daß deshalb unter Vielen die Frage sehr besprochen werde, ob der freie Wille von der Gnade, oder diese von jenem abhange; diese Frage auf eine zu anmaßende Weise beantwortend, sei man in die entgegengesetzten Irrthümer verfallen. Er behauptet, daß sich

1) Collat. III. c. 16.

2) Collat. IV. c. 4. u. d. f. und andre Stellen.

diese Frage überhaupt nicht im Allgemeinen für alle Fälle entscheiden lasse, er bekämpft sowohl diejenigen, welche eine zuvorkommende Gnade ganz leugneten und die Gnade immer von dem eigenen Verdienste des Menschen abhängig machten, als diejenigen, welche dem menschlichen Willen die Fähigkeit, den Keim des Guten durch sich selbst zu erzeugen, absprächen, und die Gnade immer nur als eine zuvorkommende setzten. Diese Frage — meinte er — könne überhaupt nicht a priori nach voraus festgestellten allgemeinen Begriffen über die Würkungsweise der Gnade, sondern sie könne nur nach der Mannichfaltigkeit der Erfahrung beantwortet werden, wie diese in der heiligen Schrift dargestellt werde. (Wobei er freilich aus Mangel tieferen Denkens nicht berücksichtigte, daß diese Untersuchung über die Gränzen der Erfahrung und der Erscheinungswelt hinausgeht, da hier von unsichtbaren Triebfedern und Gesetzen die Rede ist.) Wolle man behaupten, daß der Anfang des guten Willens immer vom Menschen ausgehe, so stehe das Beispiel eines Zöllners Matthäus, eines Paulus entgegen. Wolle man hingegen sagen, daß der Anfang des guten Willens immer durch die göttliche Gnade mitgetheilt werde, so werde man in Verlegenheit kommen bei den Beispielen von einem Zacchäus, von einem Räuber am Kreuz, welche durch ihre Sehnsucht dem Himmelreich Gewalt anthuend dem besondren Ruf der göttlichen Gnade zuvorgekommen seien. Gegen diejenigen, welche das Letzte behaupteten, sucht er zu zeigen, daß die menschliche Natur keineswegs durch den Sündenfall alle Fähigkeit zum Guten verloren haben könne. Man müsse sich hüten, alle Verdienste der Heiligen auf Gott so zurückzuführen, daß man der

menschlichen Natur nichts als das Schlechte beilege. Durch die Wohlthat des Schöpfers sei der Same aller Tugenden der Seele von Natur eingepflanzt, aber wenn dieser nicht durch die Hülfe Gottes angeregt werde, könne das Wachsthum zur Vollkommenheit nicht erfolgen. Wo nun die Gnade das menschliche Streben, so gering es auch sei, vorangehn lasse [1]), sei doch, was die Gnade dem Menschen verleihe, weit mehr als das menschliche Verdienst [2]); es finde kein Verhältniß zwischen Beidem statt. Er nennt die Behauptung, daß die Gnade nur nach menschlichen Verdienst ertheilt werde, eine profane. Wenn Augustin den Ausspruch des Apostels Paulus, Röm. XI., von der Unerforschlichkeit der göttlichen Gerichte gebrauchte, um den verborgenen, unbedingten Rathschluß der Prädestination dadurch zu bewähren; so bezog Cassian denselben hingegen auf die mannichfaltigere Würkungsweise der göttlichen mit Weisheit waltenden und mit Weisheit ihre Gaben vertheilenden Liebe, und er stellte dies der Alles nach Einem Begriff bestimmen wollenden dogmatischen Engherzigkeit und anmaßenden Beschränktheit entgegen. Wer die Fügungen Gottes zum Heil der Menschen mit seiner Vernunft vollkommen ermessen oder aussprechen zu können sich zutraue, der stehe im Widerspruch mit jenen Worten des Apostels, daß Gottes Gerichte und Fügungen dem Menschen unergründlich seien. Der Gott des Alls würke auf solche Weise Alles in Allen, daß er den freien Willen anrege, ihn un-

1) Ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur.

2) Gratia Dei semper gratuita.

terstütze und stärke, nicht daß er die einmal von ihm selbst verliehene Freiheit des Willens dem Menschen wieder entziehe. Wenn die menschliche Vernunft und Beweisführung etwas, was diesen Sätzen widerstreite, erklügelt zu haben meine, so möge man Solches vielmehr meiden als zur Zerstörung des Glaubens es fördern.

Cassians Opposition gegen den augustinischen Lehrbegriff fand unter Mönchen und auch Bischöfen dieser Gegend [1]) vielen Eingang. Wohl mögen auch manche Mönche zuerst aus freiem inneren Antrieb ohne andren Einfluß von außen Gegner der augustinischen Prädestinationslehre geworden sein, solche, welche sich nachher an Cassian, als den durch seine theologische Bildung Bedeutendsten unter ihnen, anschlossen; denn aus dem, was Prosper über dieselben an Augustin berichtet, geht hervor, daß nicht alle in ihrem Lehrbegriff von den streitigen Gegenständen mit dem Cassian ganz übereinstimmten, wenn gleich ihr Widerspruch gegen die Lehre von der absoluten Prädestination derselbe war.

Als Augustins Buch de correptione et gratia nach Gallien kam, erkannten daraus diese Gegner der augustinischen Prädestinationslehre, welche wir nur kurz mit dem erst weit später üblich gewordenen Namen der Semipelagianer [2]) bezeichnen wollen, daß die praktisch-nachtheiligen Folgerun-

---

1) S. den Brief des Prosper an Augustin.

2) Die Semipelagianer selbst waren natürlich fern davon, einen solchen Namen sich beizulegen, da sie mit den Pelagianern nichts gemein haben wollten; aber auch von ihren Gegnern war es fern, sie mit diesem Namen zu bezeichnen, denn die Gegner des Pelagianismus ließen keine Mitte gelten. Der Semipelagianismus war ihnen auch nur ein Sprößling des Pelagianismus.

gen, welche ihnen immer als das Bedenkliche bei dieser Lehre erschienen waren, von jenen afrikanischen Mönchen würklich daraus waren gezogen worden; aber die Art, wie Augustin diese beseitigt hatte, genügte ihnen durchaus nicht, und sie wurden daher in ihrer Ueberzeugung nur desto mehr dadurch befestigt. Doch neben dieser semipelagianischen Parthei gab es in diesem Theil von Gallien auch eine kleine Parthei von begeisterten Verehrern des Augustinus und begeisterten Anhängern seines ganzen Lehrbegriffs, denen, wenn gleich sie den Unterschied zwischen den semipelagianischen und den pelagianischen Lehrsätzen wohl erkannten, doch jede Lehre, welche die Würkungen der göttlichen Gnade im Menschen durch die Empfänglichkeit des Menschen bedingt setzte, als eine von frevelhaftem Hochmuth ausgehende Verleugnung der Gnade erschien. An der Spitze dieser Parthei stand damals ein Geistlicher, Namens Prosper, welcher, wohl durch die verwüstenden Kriege bewogen, sein Vaterland Aquitanien verlassen und sich in diese Gegenden begeben hatte. Unter den großen und furchtbaren Umwälzungen jenes Jahrhunderts und in seinem Vaterlande insbesondre, durch die in so kurzer Zeit das Loos ganzer Völker und der Einzelnen umgestaltet wurde, fand er Trost und Ruhe in der gänzlichen Ergebung in einen unerforschlichen Rathschluß Gottes, der Lossagung von allem Irdischen und dem Vertrauen auf Gottes allwaltende Gnade, und die großen Fügungen jener Zeit in der Völkergeschichte gaben ihm manche Bestätigung der absoluten Prädestinationslehre [1]).

---

1) Prosper und auch der Verfasser des Buchs de vocatione gentium berufen sich auf diese Fügungen insbesondre in der Art,

Dieser Prosper und sein Freund Hilarius, ein andrer eifriger Freund und Schüler Augustins, erstatteten, jeder in einem besondren Briefe, ihm einen Bericht von diesen Bewegungen der Gemüther, und sie forderten ihn auf, der angefochtenen Wahrheit zur Hülfe zu kommen.

Dieser Aufforderung zufolge schrieb Augustin seine beiden Werke: De praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae. Er äußert zwar sein Befremden darüber, daß jene Männer sich durch so viele und deutliche Stellen der heiligen Schrift über die Gnade, welche immer geleugnet werde, wenn man sie von menschlichem Verdienste abhängig mache, nicht überzeugen ließen. Doch ist er dabei gerecht genug zu bekennen, daß sie durch die Anerkennung der Erbsünde, der Unzulänglichkeit der Kräfte des freien Willens zu allem Guten, durch die Anerkennung einer zuvorkommenden Gnade von dem eigentlichen Pelagianis-

---

wie die Völker zum Glauben an das Evangelium geführt wurden. In dem schönen Gedichte eines Mannes an seine Frau, in welchem er die Lage jener Zeit benutzte, um sie zur Verleugnung des Irdischen zu ermahnen, welches in einigen Handschriften dem Prosper zugeschrieben wird, finden sich wenigstens die seine religiöse Stimmung charakterisirenden Gefühle und Ideen. Er sagt von seiner Zeit:

Non idem status est agris, non urbibus ullis:
Omniaque in finem praecipitata ruunt.
Impia confuso saevit discordia mundo,
Pax abiit terris; ultima quaeque vides.

Und nachdem er von seinem Entschlusse, sich ganz Christo zu weihen, gesprochen, setzt er hinzu:

Nec tamen ista mihi de me fiducia surgit.
Tu das, Christe, loqui, tuque pati tribuis.
In nobis nihil audemus; sed fidimus in te.
Spes igitur mea sola Deus, quem credere vita est

mus wesentlich abwichen. Und bei dem Gewichte, welches die übrig bleibenden Streitpunkte doch noch für ihn hatten, ist desto achtungswerther der Geist christlicher Mäßigung, in welchem er hinzusetzte: „Man müsse auf sie anwenden, was Paulus Philipp. 3., 15. sage. Wenn sie dem Maß ihrer Erkenntniß gemäß wandelten, und zu dem bäten, welcher die Einsicht verleihe, werde Er ihnen auch das offenbaren, was ihnen an der rechten Einsicht in die Prädestinationslehre noch fehle [1])."

In diesen beiden Schriften entwickelt er seinen bestrittenen Lehrbegriff, ihn in seiner ganzen Strenge fest haltend, auf dieselbe Weise, welche wir schon oben bemerkt haben; wir bemerken hier nur, was er in Beziehung auf die von den gallischen Semipelagianern geäußerten Bedenken Eigenthümliches sagt. Diese hatten, wie Prosper an Augustin berichtete, geäußert, wenn auch die unbedingte Prädestinationslehre der Wahrheit gemäß wäre, müßte man sie doch nicht vortragen, denn diese Lehre könne Keinem nützen und in jedem Fall nur schaden. Sie mache die Frommen sicher und träge, und führe die Sünder, statt ihnen zur Buße Raum zu lassen, zur Verzweiflung. Dagegen sagt Augustin, verschweigen möge man diejenigen Wahrheiten, deren Erkenntniß nur die Verstandeseinsicht derjenigen bereichere, welche sie zu verstehn vermögten, ohne auf ihre Besserung einzuwürken, deren Mißverstand aber denjenigen, welche sie nicht zu verstehn vermögten, zum sittlichen Nachtheil gereiche. Anders aber sei es mit solchen Wahrheiten, deren richtiges Verständniß zur Heiligung diene und deren Mißverstand allein Nachtheil bringe. Und unter diese Wahr-

1) De praedestinatione sanctorum c. I.

heiten sei die absolute Prädestinationslehre zu zählen. Nur durch Mißverstand und falsche Anwendung könne sie nachtheilig werden. Demselben Mißverstand sei aber auch die Lehre von der göttlichen Präscienz ausgesetzt, wie wenn man sie so vortragen wollte, daß man sagte: ihr mögt leben wie ihr wollt, so wird doch nur das mit euch geschehn, was Gott vorausersehn hat. Man müsse bei dem Vortrag der Prädestinationslehre in der Predigt nur immer eingedenk sein, daß der Verkündiger des Evangeliums entweder zu Solchen rede, welche der Erlösung schon theilhaft geworden sein oder derselben noch theilhaft werden sollten, demnach zu Prädestinirten, so daß man die Verworfenen als die außerhalb der Gemeinde befindlichen betrachten, nur in der dritten Person von ihnen reden müsse. Mit vieler Gewandtheit und Vorsicht zeigte er, wie man die Prädestinationslehre nur dazu gebrauchen müsse, um zu unerschütterlichem auf Gott gegründeten Vertrauen im Guten und zugleich zur Demuth die Gläubigen anzuregen, und wie man hingegen Alles vermeiden müsse, was durch Mißverstand zur Sicherheit oder Verzweiflung verleiten könnte. Die recht verkündigte Prädestinationslehre trage also allerdings viel zur Beförderung der ächten christlichen Gesinnung bei. „Es müsse diese Lehre — schloß er — so vorgetragen werden, daß wer sie sich recht aneigne, nicht dessen, was von Menschen sei, und daher auch nicht dessen, was sein eigen sei, sondern des Herrn sich rühme, und auch dies: sich nur des Herrn zu rühmen, sei, wie alles Uebrige, eine Gabe Gottes, und zwar die Gabe Gottes, ohne welche alle andren Gaben nichtig seien." Da Augustins Gegner oft nicht mit Unrecht das Ansehn der ältern Kirchenlehrer gegen ihn anführen

konnten, so berief er sich hingegen nicht ohne Grund auf den ursprünglichen allgemeinen Ausdruck des unwandelbaren christlichen Bewußtseins, wie die Kirchengebete für Bekehrung der Gläubigen, für das Beharren der Gläubigen bis an's Ende, in welche Gebete die Gemeinde mit dem Amen einzustimmen pflege. Aber freilich legte seine von seinem dogmatischen System ausgehende Deutung auch in diesen Ausdruck des christlichen Bewußtseins, wie in manche Stellen älterer Kirchenlehrer, mehr hinein, als derselbe enthielt, wenn er ein Zeugniß für die Lehre von einer durch keine Empfänglichkeit von Seiten des Menschen bedingten Gnade und einer damit zusammenhängenden Prädestination darin finden wollte.

Da auch diese Schriften auf die Semipelagianer keinen andren Eindruck machten und machen konnten, als Augustins frühere Schriften; so fühlte sich Prosper gedrungen zur Vertheidigung der Ueberzeugung, von der sein Herz so ganz voll war, und des Mannes, dem er als dem siegreichen Vertheidiger dieser Grundwahrheit mit begeisterter Verehrung anhing [1]), gegen die Widersacher der Lehre

1) Eben dies, daß diese Ueberzeugung, der Mensch sei nichts durch sich selbst, Alles nur durch Gott, das ganze Leben des Augustinus durchdrungen hatte, dies erscheint dem Prosper als das Ausgezeichnete dieses großen Mannes, als das Grundprincip seiner Eigenthümlichkeit. Schön spricht sich Prosper darüber aus in seinem carmen de ingratis, wo er von Augustin sagt, v. 90.:

Quem Christi gratia cornu
Uberiore rigans, nostro lumen dedit aevo,
Accensum vero de lumine: nam cibus illi
Et vita et requies Deus est, omnisque voluptas
Unus amor Christi est, unus Christi est honor illi.

von der Gnade, als die **Undankbaren**, sein carmen de ingratis zu schreiben. Unter diesen versteht **Prosper** überhaupt alle diejenigen, welche die Würkungen der Gnade auf irgend eine Weise als durch die freie Empfänglichkeit der Menschen bedingt betrachteten, diejenigen, welche nicht Alles in dem Menschen auf die Gnade allein zurückführten. Wenn gleich seine Polemik hier besonders gegen die Semipelagianer gerichtet war, so mußte ihm doch, da er von diesem Gesichtspunkte ausging, der Semipelagianismus mit dem Pelagianismus zusammenfallen, und in der That sucht er zu zeigen, daß die Lehren der Semipelagianer auf die pelagianischen Grundsätze zurückführten [1]). Er klagt darüber, daß die Widersacher, welche ja großentheils strenge Mönche waren, durch die Verehrung, welche die Tugenden ihrer christlichen Weltentsagung ihnen erwarben, viele verführten; da sie aber diese Tugenden zum Theil als ihr eigenes Werk betrachteten, so wären es nur Scheintugenden, welche des wahren Princips alles wahrhaft Guten, der Alles allein auf Gott beziehenden und sich von ihm in Allem abhängig fühlenden Gesinnung ermangelten [2]). Ein tiefes und inniges christliches Abhängigkeitsgefühl athmet in diesem Gedicht, und giebt demselben Wärme und Lebendigkeit; aber dabei

---

Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
Omnia et in sancto regnat sapientia templo.

1) Wie **Prosper** selbst sagt: ingrati, quos urit gratia, v. 685.

2) Licet in cruce vitam
Ducant et jugi afficiant sua corpora morte,
Abstineant opibus, sint casti, sintque benigni,
Terrenisque ferant animum super astra relictis;
doch surgendo cadunt, non horum templo est Christus petra fundamento, v. 775.

verkennt der Verfasser in seinen Gegnern das Interesse der frei sein wollenden Sittlichkeit, welches doch eben sowohl in dem Christenthum gegründet ist. „Halten sie es etwa für Schmach, — sagt er von seinen Gegnern — daß Christus einst in den Verklärten sein wird Alles in Allem? Wenn dies aber schön und groß ist über Alles, warum schämen sie sich denn in diesem Jammerthal mächtig zu sein durch Gott und so wenig als möglich von dem Eigenen, von dem was sterbliches Werk ist, was nichts als Sünde ist, an sich zu haben [1])?"

Der Kampf zwischen der augustinischen und der semipelagianischen Parthei in Gallien dauerte auch nach Augustins Tode [2]) fort. Prosper hielt zwar seinen Widersa-

1) Viles ergo putent se deformesque futuros,
Cum transformatis fiet Deus unica sanctis
Gloria: corporei nec jam pressura laboris
Conteret incertos; sed in omnibus omnia semper
Christus erit. Quod si pulcrum et super omnia magnum est,
Cur pudet hac etiam fletus in valle potentes
Esse Deo, minimumque operis mortalis habere,
Quod non est nisi peccatum.

2) Die letzten Jahre seines langen und thätigen Lebens hatte Augustin zur Vollendung solcher theologischen Werke bestimmt, welche zum Theil mit jenen ihm so wichtigen Streitigkeiten zusammenhingen. Da ihm seine zahlreichen bischöflichen Amtsgeschäfte keine Muße dazu ließen, so veranlaßte er, daß ihm mit Zustimmung seiner Gemeinde ein unter seinen Augen gebildeter Presbyter Eraklius zum Gehülfen gegeben wurde. Er beschäftigte sich um diese Zeit mit der Entwerfung einer Kritik über alle seine Schriften (seine retractationes). Was ihn dazu wohl vornehmlich veranlaßte, war dies, daß besonders von Pelagianern und Semipelagianern manche Stellen aus seinen älteren Schriften gegen ihn angeführt wurden, und seine enthusiastischen Verehrer dadurch in Verlegenheit geriethen, da sie bei dem Manne,

chern die Entscheidungen der römischen Bischöfe und der Kaiser entgegen, aber die Semipelagianer glaubten sich durch

---

dessen Ansehn ihnen zu viel galt, keinen Irrthum anerkennen wollten. Augustin aber war fern davon, seinen Schriften ein solches Ansehn beizulegen, welches nach seinem Urtheil der Bibel allein gebührte. Er sagte zu jenen übertriebenen Freunden, daß sie sich umsonst abmühten; sie hätten keiner guten Sache sich angenommen, leicht würden sie nach seinem eigenen Richterspruch den Prozeß verlieren (frustra laboratis, non bonam causam suscepistis, facile in ea me ipso judice superamini, ep. 143. ad Marcellinum). Er freute sich des Bekenntnisses, daß er in der Einsicht in die Wahrheit weiter fortgeschritten und manche frühere Irrthümer als solche erkannte, welche jetzt öffentlich in seinen Schriften aufzudecken er sich nicht schämte. Freilich geschah es wohl auch, wie aus dem bisher Bemerkten sich schließen läßt, daß sein Geist, von manchen Seiten mehr beschränkt, das früherhin mit größerer Freiheit Gedachte jetzt als Irrthum darstellte, oder daß er selbst unbewußter Weise seine veränderte Denkweise in die Aeußerungen der früheren hineinerklärte.

Sodann beschäftigte er sich mit seinem letzten Werk in den pelagianischen Streitigkeiten gegen den Julian, das er nicht vollenden konnte. Er schrieb an diesem Werke mitten unter den gewaltigen politischen Stürmen, welche Verwüstung und Zerstörung über diesen blühenden Welttheil herbeiführten. Er hatte den Schmerz, das Unglück von einem ihm früher sehr befreundeten Mann ausgehn zu sehn. Der Comes Bonifacius, einer der ausgezeichnetsten und glücklichsten Feldherrn des sinkenden römischen Reichs, war durch Augustins Rath selbst dazu bewogen worden, daß er, statt ins Mönchsthum sich zurückzuziehen, seine Kräfte ferner der Vertheidigung der bedrängten römischen Christenheit gegen die Völkerstürme der Barbaren zu weihen beschloß. Aber durch die Ränke des im Kriegsruhm mit ihm wetteifernden Feldherrn Aëtius wurde er nachher verleitet, sich gegen die kaiserliche Regierung zu empören, und um sich in diesem Kampf behaupten zu können, rief er die Vandalen aus Spanien zur Hülfe herbei. Augustin benutzte einen günstigen

jene Autoritäten nicht getroffen, denn auch sie waren ja Gegner der durch jene Aussprüche verdammten pelagianischen Lehre. Deshalb suchten Prosper und Hilarius eine andre neue Kirchenautorität ihnen entgegen zu stellen. Sie wandten sich an den römischen Bischof Cölestinus und sie beklagten sich bei ihm über streit- und neuerungssüchtige Presbyteren, welche Irrlehren verbreiteten und das Andenken des Augustinus anzufeinden wagten. Sie hofften wahrscheinlich von dem römischen Bischof einen auf bestimmte Weise für das augustinische System gegen die semipelagianischen Grundsätze von der Gnade und vom freien Willen entscheidenden Ausspruch zu erhalten; aber ihre Erwartung wurde doch durchaus nicht erfüllt. Cölestin erließ zwar dieser Aufforderung zufolge im J. 431 [1]) ein Schreiben an die gallischen Bischöfe. In diesem Schreiben

---

Augenblick, um in einem mit ächter christlicher Würde und großer Weisheit geschriebenen Briefe (einem wahren Muster für so verwickelte Verhältnisse) zu dem Gewissen des Bonifacius zu reden. Dieser mußte die traurige Erfahrung von der Wahrheit dessen machen, was sein alter Freund ihm geweissagt. Er wurde weiter geführt als er selbst wollte, und als er umzukehren gedachte, war es zu spät. Die Vandalen betrachteten die blühenden Gegenden als ihr Eigenthum, und sie wurden aus den Bundesgenossen des Bonifacius seine Feinde. Augustins Bischofssitz, die Stadt Hippo, wurde von ihnen belagert. Unter diesen Leiden und im Angesicht der drohenden neuen Leiden war es das gewöhnliche Gebet Augustins: Gott möge die Stadt von den Feinden befreien, oder seinen Knechten die Kraft verleihen, Alles zu ertragen, was sein Wille über sie verhänge, oder Er möge ihn selbst befreien aus dieser Welt. Das letzte geschah. Im dritten Monath der Belagerung, welche vierzehn Monathe dauerte, starb Augustin, sechs und siebzig Jahre alt, im J. 429.

1) Wie er selbst anführt, hatte er sich schon früher über diese Sache

klagt er darüber, daß manchen Presbyteren, von denen er in einem Tone der Verachtung sprach, so viele Freiheit gelassen werden solle, fürwitzige Fragen aufzuwerfen [1]). In einem kirchlichen Geist ächt römischer Art findet er es besonders anstößig, daß Presbyteren sich zu Lehrern der Bischöfe machen wollten, und er giebt es diesen besonders Schuld, daß die Presbyteren sich so viel geltend zu machen wagten. Es mögten wohl einige von ihnen erst vor Kurzem aus dem Stande der Laien gekommen sein, die daher noch nicht wüßten, was ihnen als Bischöfen zukomme. Und er äußert den Verdacht, welchen die Ankläger der Semipelagianer wahrscheinlich bei ihm zu erregen Ursache gehabt hatten, daß Manche unter ihnen selbst jenen Irrthümern geneigt sein mögten. Er sprach ferner in starken Ausdrücken seine Verehrung vor dem Augustinus aus, welcher auch von seinen Vorgängern immer zu den vorzüglichsten Lehrern der Kirche gezählt worden sei. Aber bei Allem dem waren doch die Entscheidungen des römischen Bischofs hier so unbestimmt, daß die Gegner des Semipelagianismus nur wenig oder nichts dadurch gewinnen konnten. Cölestin hatte ja die Lehre der Presbyteren, gegen welche er sprach, gar nicht weiter bezeichnet; was er unter den fürwitzigen

---

eben so ausgesprochen in einem Responsum an einen Bischof Tuentius, welches aber nicht auf uns gekommen.

1) Indisciplinatae quaestiones. Alle Fragen darüber, warum Gott den Einen seine Gnade ertheile, den Andren nicht, alle solche Fragen, welche sich durch die Berufung auf den verborgenen unbegreiflichen Rathschluß Gottes nicht wollten zurückweisen lassen, gehörten ja nach dem Urtheil eines Prosper schon in diese Classe, und Cölestin redet hier zuerst nur in den Worten der Ankläger.

Fragen verstand, war ja ganz unbestimmt gelassen, die Semipelagianer beschuldigten grade ihre Gegner, daß sie, statt allein das praktisch-wichtige festzuhalten, mit solchen Fragen sich beschäftigten. Er hatte gesagt: es höre auf die Neuerung — und noch dazu mit dem Zusatz: wenn die Sache sich so verhält — die alte Lehre anzugreifen [1]); aber es war wiederum gar nicht bestimmt, was unter der alten und was unter der neuen Lehre gemeint sei. Auch die Semipelagianer behaupteten ja — und sie konnten es mit noch weit mehrerem Recht als ihre Gegner behaupten, — daß von ihnen nur die alte Kirchenlehre gegen die erst vor Kurzem entstandene Irrlehre von der absoluten Prädestination und die der ganzen alten Kirche fremde Verleugnung des freien Willens vertheidigt werde. So war es daher natürlich, daß sogar Semipelagianer diese Entscheidungen zu Gunsten ihrer Lehrweise deuten konnten, wie dies auch würklich geschah [2]). Der oben erwähnte Vincentius, welcher in dem Kloster der Insel Lerina bei der Provence, einem der vornehmsten Sitze des Semipelagianismus, seine Bildung erhalten hatte, scheint auch jene Entscheidung so gedeutet zu haben, und vielleicht schrieb er, als grade diese Strei-

1) Desinat, si ita res sunt, incessere novitas vetustatem.

2) Prosper selbst giebt zu erkennen in dem liber contra Collatorem §. 3., daß manche Semipelagianer durch eine maligna interpretatio diese Entscheidung des römischen Bischofs zu ihrem Vortheil zu deuten wußten. Cölestin — sagten sie, wie aus Prospers Worten scheint geschlossen werden zu müssen — habe ja keineswegs durch jene Lobpreisung Augustins alle Schriften desselben in Beziehung auf die darin enthaltene Lehre gut geheißen, wenn auch die früheren, doch nicht die späteren, in denen Augustin selbst die novitas der vetustas entgegen setze.

Streitigkeiten am heftigsten waren, im J. 434 [1]) sein berühmtes Commonitorium, wenn nicht ausschließlich, doch besonders oder zum Theil in der Absicht, um das Princip, daß die subjektive Ansicht eines auch noch so begabten und heiligen Kirchenlehrers doch nichts gegen die alte und bisher in der Kirche allgemein vorherrschende Lehre ausmachen könne, und daß eine solche auch immer nur Privatmeinung bleibe, wenn nicht die Merkmale der vetustas, universalitas und consensio hinzukämen, um dieses von dem Augustin selbst anerkannte Princip, der Geltung der Prädestinationslehre desselben entgegen zu stellen [2]).

---

1) S. Cap. 42. seine eigene chronologische Angabe.

2) Vincentius giebt seine Verbindung mit der semipelagianischen Parthei wohl dadurch zu erkennen, daß er unter den Irrlehrern nur den Pelagius und den Cölestius, nicht aber ihre vorgeblichen Sprößlinge die Semipelagianer nennt, und daß er unter so manchen Kirchenlehrern, die von ihm hoch gepriesen werden, doch nicht den Augustinus anführt. So citirt er nun auch am Ende des zweiten Abschnittes seines Commonitoriums, von welchem uns nur ein kleines Bruchstück geblieben ist, jene Stelle aus dem Schreiben Cölestins an die französischen Bischöfe. Obgleich er auch an dieser Stelle nicht weiter bestimmt, was Cölestin unter der novitas gemeint habe, sondern vielmehr die speciellere Anwendung einem Jeden selbst überläßt; so verräth sich doch wohl hier der durch die Autorität Augustins etwas zu leise aufzutreten genöthigte Semipelagianer. Ein mit Prosper Gleichgesinnter würde sich hier gewiß stärker und bestimmter ausgesprochen haben, um so mehr, da er wissen mußte, daß seine Gegner die Unbestimmtheit jener Stelle für ihre Zwecke benutzten. Auch in der Erklärung des „si ita res est“ giebt sich der Semipelagianer, der die Anklage für ungegründet hielt, zu erkennen. Höchst wahrscheinlich ist es auch dieser Vincentius, von welchem die capitula objectionum vincentianarum herrührten, gegen welche Prosper eine kleine Schrift richtete.

Da nun Hilarius und Prosper selbst nach Rom gereiset waren, um sich eine günstige Entscheidung zu verschaffen, da man voraussetzen kann, daß sie zu diesem Zweck Alles in Bewegung setzten; so darf man um desto sicherer schließen, daß der römische Bischof gute Gründe haben mußte, sich nicht bestimmter und entschiedener in diesem Streit auszusprechen, er der in dem nestorianischen Streit eine so ganz andre Sprache geführt hatte [1]). Es blieb

---

1) Wenn die Zusammenstellung der Entscheidungen römischer Bischöfe und nordafrikanischer Concilien gegen die Lehren des Pelagius und Cölestius, welche in manchen älteren Sammlungen des Kirchenrechts mit diesem Briefe Cölestins verbunden ist, würklich zu denselben gehörte; so würde Cölestin allerdings auf eine bestimmtere Weise sich ausgesprochen haben, denn diese Zusammenstellung hat offenbar die Absicht, den ganzen augustinischen Lehrbegriff von der Gnade gegen die Semipelagianer festzustellen, weil diese den Augustin beschuldigten, das rechte Maß überschritten zu haben, und weil sie auch die Autoritäten der römischen Bischöfe nach ihrem Sinn zu deuten wußten. Aber die Art, wie Cölestins Brief schließt, zeigt deutlich, daß nichts nachfolgen sollte; in diesem Zusatz selbst zeigt sich ein andrer Ton der Sprache, als derjenige, welchen wir bei den römischen Bischöfen zu finden gewohnt sind, und Prosper, der, wie wir bemerkten, sich auf den Brief Cölestins beruft, würde gewiß nicht unterlassen haben, diesen Zusatz zu erwähnen, wenn er ihn als einen von Cölestin herrührenden gekannt hätte. Wir können also nicht zweifeln, daß dieses Stück späterer Zusatz ist, und von wem nun auch dieser gewiß sehr alte, aus der Zeit dieser Streitigkeiten selbst stammende Zusatz herrühren mag, so ist es immer merkwürdig, daß der Verfasser desselben sich zwar zur Lehre von der Gnade Gottes bekennt, von deren Würksamkeit nichts auszuschließen sei; daß er aber doch für die absolute Prädestinationslehre sich nicht erklärt, vielmehr die Untersuchung darüber, als eine unpraktische, ausdrücklich meidet, wenn er sagt: profundiores vero difficilio-

dem Prosper nun nichts andres übrig, als durch Schriften die Semipelagianer zu bekämpfen [1]); da aber bei einer von dieser Seite so entgegengesetzten Richtung des christlichen Gefühls und der daraus hervorgehenden Reflexion keine Verständigung zwischen dem Prosper und seinen Gegnern erfolgen konnte, und seine Argumente eben so wenig überzeugend für seine Gegner waren als die Argumente seiner Gegner für ihn; da Cölestins Entscheidung seine Erwartung so sehr getäuscht hatte: so suchte er dessen Nachfolger, den Sixtus, dahin zu vermögen, daß er das Werk seiner Vorgänger zur Vollendung führen, die letzten Reste des Pelagianismus vernichten, daß wie seine Vorgänger die offenbaren Pelagianer unterdrückt hätten, so er die verborgenen Pelagianer endlich ganz unterdrücken sollte, wie dies ihm Gott vorbehalten habe [2]). Doch auch dies gelang noch nicht.

Die Schriften des Prosper lassen uns eine für den Fortgang dieser Streitigkeit wichtige Bemerkung machen:

---

resque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere.

1) Seine Schriften gegen Cassian, liber contra Collatorem, sein responsum ad capitula Gallorum, die schon erwähnte Schrift gegen Vincentius, seine epistola ad Rufinum.

2) Confidimus Domini protectione praestandum, ut quod operatus est in Innocentio caet., operetur in Sixto, et in custodia Dominici gregis haec sit pars gloriae huic reservata pastori, ut sicut illi lupos abegere manifestos, ita hic depellat occultos. — Hujusmodi hominum pravitati non tam disputationum studio, quam auctoritatum privilegio resistendum est. C. Collator. c. 21. §. 4.

Von der einen Seite suchten die Semipelagianer die absolute Prädestinationslehre auf eine solche Weise darzustellen, daß die das christliche Gefühl verletzende Härte derselben, ihre Unvereinbarkeit mit den christlichen Ideen von der Heiligkeit und Liebe Gottes recht grell hervortreten sollte. Sie sagten: nach dieser Lehre habe Gott nur einen kleinen Theil der Menschen für die ewige Seligkeit, die Uebrigen für die Verdammniß geschaffen, Gott habe diese dazu prädestinirt, daß sie sündigen sollten, er sei Ursache der Sünde, Christus sei nicht für das Heil aller Menschen, sondern nur zur Erlösung dieser bestimmten kleinen Zahl gestorben. Dagegen suchte Prosper mit großer Gewandtheit bei der Entwickelung dieses Lehrbegriffs Alles zu vermeiden, was dem christlichsittlichen Gefühl anstößig werden zu können schien, obgleich er dies freilich vielmehr durch geschickte Wendungen und Formeln verdecken als dem Gedankeninhalt nach würklich meiden konnte. Der Beschuldigung, daß Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde, wich er aus wie Augustinus, indem er alle Sünde aus der einen freien That Adams ableitete [1]). Die Prädestination und die Präscienz

1) Wenn freilich Prosper die Art, wie er seinen Begriff von der Gnade im Gegensatz gegen den semipelagianischen aus der Lehre von einer alles Bedingtsein ausschließenden Allmacht Gottes und einer absoluten Abhängigkeit der Geschöpfe ableitete, consequent hätte durchführen wollen; so hätte er dazu kommen müssen, alle Einwürkung Gottes auf die menschliche Natur als eine von Anfang an und in jedem Punkt durchaus unbedingte, und demnach auch bei dem ersten Menschen die freie Selbstbestimmung gänzlich ausschließende zu setzen. S. die merkwürdige Stelle des carmen de ingratis v. 370. Man müsse sich, sagt er hier, Gottes Einwürkung auf den Menschen nicht als eine so ohnmächtige denken, wie die eines Menschen auf den andren,

Gottes seien keineswegs einander ganz gleich zu setzen. In Beziehung auf das was in Gott selbst seinen Grund habe, das Gute, wie die Ertheilung seiner Gnade und das gerechte Gericht, sei allerdings beides eins; aber anders in Beziehung auf das Böse, das in dem Willen der Geschöpfe seinen Grund habe, in dieser Beziehung könne nur von einer göttlichen Präscienz die Rede sein. Wenn man nun aber eben darin eine der Idee des heiligen Gottes widersprechende Willkür finden wollte, daß er von denen, die in gleicher Entfremdung von ihm sich befanden, die Einen durch seine Gnade gerettet, die Andren dem verdienten Verderben überlassen; so antwortet Prosper: Man wird sich leicht beruhigen können, wenn man nur als unumstößlichen Glaubenssatz dies fest hält, daß bei Gott keine Willkür statt findet, daß nichts, was er thut, mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit in Widerspruch steht, so wie daß kein Heil zu finden ist außer der Gnade Christi: Wie aber unsre Theodicee bei Vielem, was im Leben der Völker und der Einzelnen geschieht, scheitern muß, ohne daß wir in unsrem Glauben an Gottes Weisheit und Heiligkeit irre werden, so

---

wenn er durch seine Darstellung Liebe oder Haß oder irgend einen andren Affekt in dem Herzen des Andren zu erregen suche; so daß der Darsteller doch nicht, wie er gern mögte, diese Affekte dem Herzen des Andren würklich mittheilen könne, sondern es von dem Andren abhänge, sich diesen Eindrücken hinzugeben oder nicht. Nicht so sei es mit der göttlichen Gnade, als einer allmächtigen, diese gebrauche alle untergeordneten Ursachen nur zu ihrem Dienste, sei nicht abhängig von denselben.

Ipsa suum consummat opus, cui tempus agendi
Semper adest, quae gesta velit: non moribus illi
Fit mora, non causis anceps suspenditur ullis.

müssen wir auch hier in unsrem Glauben fest bleiben, wenn gleich wir den Rathschluß, nach welchem Gott jene Gnade vertheilt, zu ergründen und zu begreifen nicht vermögen. Mögen wir nur die Schranken unsrer gegenwärtigen Erkenntniß göttlicher Dinge anerkennen [1]). Prosper beschuldigte seine Gegner, wie diese ihn, daß sie dem Apostel Paulus zuwider Gottes unerforschliche Gerichte erforschen wollten [2]). Statt nach den Tiefen des verborgenen Gottes zu forschen und in ein Labyrinth unbeantwortlicher Fragen uns zu verlieren, mögen wir vielmehr auf die Weite der geoffenbarten Gnade hinblicken und uns an das halten, was der Apostel Paulus sagt: Gott will, daß alle Menschen selig werden. Dieser Wille Gottes offenbart sich dadurch, daß er den Menschen alle Mittel gegeben hat, zu seiner Erkenntniß zu gelangen, sei es die Offenbarung, durch das Evangelium, das Gesetz oder die Schöpfung. Aber freilich können sie durch alle diese Mittel nicht zur Seligkeit geführt werden ohne die Gnade, welche ihnen den Glauben giebt. So zeigt sich hier schon der Keim jener Unterscheidung zwischen einem allgemein geoffenbarten und bedingten und einem verborgenen besondern unbedingten Willen Gottes, im Grunde jener durch diesen aufgehoben. Alle diese Wendungen waren dem Prosper nicht ganz eigenthümlich, sondern wir erkennen in ihm hier nur den gewandten und geschickten Schüler des Augustinus, der die bei diesem zerstreuten Gedan-

1) Non ergo instamus clausis, nec operta procaci
Urgemus cura, satis est opera omnipotentis
Cernere et auctorem cunctorum nosse bonorum. v. 740 et s.

2) Responsio ad capitula Gallorum c. VIII. Profitentur sibi scrutabilia judicia Dei et vestigabiles vias ejus.

ken treffend aufzufassen, zusammenzustellen und zu vertheilen wußte.

Diese gemäßigte, die anstößigsten Seiten des augustinischen Lehrbegriffs zu vermeiden suchende Darstellungsweise desselben, welche von Prosper ausging, hatte offenbar auf den Gang dieser Streitigkeiten bedeutenden Einfluß. Aus den in den Schriften Prospers enthaltenen Keimen bildete sich eine noch feinere und scharfsinnigere, mit vielem Geist durchgeführte Einkleidung dieses Lehrbegriffs, welcher eine versöhnende Absicht zum Grunde lag, wie sie sich uns darlegt in einem Buche über die Berufung aller Völker (de vocatione omnium gentium), dessen Verfasser uns nicht mit Sicherheit bekannt geworden [1]). Dies Buch rührte

1) Die Vergleichung dieses merkwürdigen Werks mit den Schriften Prospers zeigt allerdings zwischen diesen und jenem eine große Uebereinstimmung in den Grundideen und auch manche einzelne Gedanken kommen in derselben Anwendung in beiderlei Schriften vor. Aber der Verfasser scheint ein Solcher zu sein, der nicht früher an diesen Streitigkeiten Theil genommen; sondern nachdem sie schon eine ziemliche Zeit gedauert hatten, sich berufen fühlte, einen Versuch zu machen, ob er nicht durch eine gewisse Darstellungsweise der streitigen Lehren eine Ausgleichung des Gegensatzes vermitteln könnte. Dies paßt nicht auf Prosper, der von Anfang das Haupt einer der beiden Partheien gewesen war. Dem Charakter Prospers, wie er sich in seinen anerkannt ächten Schriften zeigt, entspricht es auch nicht, daß sich der Verfasser jenes Werks aller heftigeren Angriffe auf seine Gegner enthält, daß er durchaus keine Autoritäten anführt, den Augustinus ganz mit Stillschweigen übergeht. Dazu kommt noch die Verschiedenheit des Stils. Und zwar schreiben alte Handschriften das Buch dem Prosper zu; aber dagegen schreiben noch ältere es dem Ambrosius zu, dem es nur nach einem argen Anachronismus zugeschrieben werden konnte. Es erhellt demnach, daß die Autorität der Handschrif-

offenbar, wie auch der Verfasser selbst in dem Eingang zu erkennen giebt, von einem Solchen her, der einen Vergleich zwischen den beiden so heftig mit einander streitenden Partheien einzuleiten suchte, und zwar gewiß zum Vortheil des augustinischen Lehrbegriffs, dessen Grundideen er durch eine eigenthümliche Einkleidung und Zusammenstellung mehr Eingang zu verschaffen suchte, sich bemühend sie von Allem dem zu entkleiden, was die Semipelagianer ihnen besonders zum Vorwurf machten, und was dazu diente, diesen Vorwürfen mehr Glauben zu verschaffen. Um seinen Zweck als Vermittler desto leichter zu erreichen, enthielt er sich aller Hinweisung auf den Augustinus, dessen Autorität ihm selbst gewiß viel gelten mußte. Ueberhaupt zeichnet er sich auf eigenthümliche Weise aus durch ein von allen Kir-

---

ten hier nicht als historisches Zeugniß gelten kann. Durch seinen Inhalt hatte sich das Buch großes Ansehn verschafft, daher es auch der römische Bischof Gelasius unter den Büchern von bewährter Rechtgläubigkeit anführt. Da man aber über die Person des Verfassers keine geschichtliche Ueberlieferung hatte, wie denn auch Gelasius es als ein anonymes anführt, so wollte man es gern irgend einem bewährten Kirchenlehrer zuschreiben, und es war wenigstens eine glücklichere, mehr begründete Vermuthung, welche den Prosper zum Verfasser machte. Folgt man den inneren Vermuthungsgründen, so hat allerdings wegen der Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdrucks die Vermuthung Quesnells, daß Leo der Große noch als Diakonus dies Buch geschrieben habe, mehr als andre Vermuthungen für sich. Aber dann ist doch die Anonymität, in der sich das Buch erhielt, auffallender, und es fragt sich, ob sich nicht Alles hinlänglich erklärt, wenn wir annehmen, daß ein uns unbekannter Dogmatiker in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, der die Schriften Prospers und Leo's des Großen eifrig studirt, jenes Buch geschrieben habe.

chenautoritäten unabhängiges, vorherrschend dialektisches Verfahren.

Er bemüht sich erstlich zu zeigen, daß zwischen der Lehre von der Gnade und vom freien Willen eine gänzliche Harmonie statt finde, so daß man eins nicht ohne das Andre behaupten könne. Hebe man den freien Willen auf, so sei kein Organ vorhanden, durch welches die wahren Tugenden zu Stande kämen. Hebe man die Gnade auf, so fehle die Quelle, aus der alles wahrhaft Gute herfließe. Er unterscheidet sodann drei verschiedene Willensrichtungen und Standpunkte des Menschen: Der niedrigste Standpunkt, der bloß auf das Sinnliche gerichtete Wille (die voluntas sensualis), sodann der über das sinnliche sich erhebende, aber nur sich selbst überlassene, auf sich selbst gerichtete Wille (voluntas animalis), der noch nicht von dem Göttlichen angezogen und durchdrungen worden. Je thätiger der wandelbare Wille des Menschen ist, desto leichter wird er von dem Bösen fortgerissen, so lange er nicht von dem unwandelbaren Willen Gottes regiert wird. Der dritte Standpunkt ist der eines von dem Göttlichen angezogenen und beseelten Willens, dessen sich der Geist Gottes, zu der Gemeinschaft mit welchem der Mensch gelangt ist, als seines Organes bedient, die voluntas spiritalis, vermöge welcher der Mensch sich und sein ganzes Leben und alles Andre nur auf Gott bezieht, sich und Alles nur in Gott, in Allem nur das Göttliche liebt. Dieser Wille ist der erste Keim aller Tugenden. Hier wird Alles göttlich und Alles menschlich, göttlich in Beziehung auf den, der es verliehen, menschlich in Beziehung auf den, der es empfangen hat [1].

---

1) Omnis actio ad unum refertur, et quod ad unum refertur,

Die Gnade, welche dieses göttliche Leben dem Menschen verleiht, würkt nicht auf eine zwingende magische, sondern auf eine durchaus naturgemäße Weise auf ihn ein. Die Natur des menschlichen Willens als solche ist auch durch den Sündenfall nicht aufgehoben worden, die Form desselben ist dieselbe geblieben, und nur diese sich aneignend würkt die Gnade auf ihn ein und in ihm. Zuerst ist sie auf mannichfache Weise thätig, indem sie den Willen bereit macht, ihre Gaben in sich aufzunehmen [1]), denn ohne den Willen giebt es keine Tugend.

Nun unterscheidet dieses Buch eine zwiefache Art der Gnade, und dieses ist eben etwas besonders Eigenthümliches, wodurch der Verfasser den Schein des Particularismus von dem augustinischen System fern zu halten sucht, wenn gleich nur der Ausdruck und die ausführlichere Entwickelung hier eigenthümlich ist, da die Grundgedanken sich schon bei Prosper finden. Er unterscheidet nämlich die allgemeine Gnade [2]) und

---

utriusque est, quia nec a Deo alienari potest, quod dedit nec ab homine quod accepit. Aehnliches in dem Briefe an die Demetrias (der auch fälschlich dem Ambrosius zugeschrieben wurde und von demselben Verfasser herzurühren scheint): Implet spiritus sanctus organum suum et tanquam fila chordarum, tangit digitus Dei corda sanctorum. Diese sittliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott ähnlich, wie wir oben aus Prosper anführten, als Anticipirung des ewigen Lebens auf Erden: „Nec dubie ista subjectio jam ex magna parte in illius futurae beatitudinis est constituta consortio, ubi Deus erit omnia in omnibus."

1) Ut in eo quem vocat, primum sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem.

2) Gratia generalis, generalia gratiae auxilia.

die besondre Gnade [1]). Durch jene erste führt Gott alle Menschen zu seiner Erkenntniß, und er offenbart dadurch seinen Willen, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und selig werden. Diese allgemeine Gnade besteht darin, daß Gott durch die Werke der Schöpfung sich dem vernünftigen Geist geoffenbart hat. Alles erfüllt der Geist Gottes, in dem wir leben, weben und sind [2]). Aber der Sinn dieser äußeren Offenbarung Gottes konnte doch von den Menschen nur verstanden werden, vermöge der inneren Offenbarung Gottes in dem menschlichen Gemüth, von dem inneren Gottesbewußtsein aus. So geschah es, daß der größte Theil der Menschen dies Gesetz Gottes nicht verstand und nicht befolgte, und auch an diesen sichtbaren Zeugnissen mußte man lernen, daß der Buchstabe tödtet und daß nur der Geist lebendig macht. Der Verfasser erkennt also eine allgemeine innere Gottesoffenbarung als die ursprüngliche Quelle aller Religion. Indem sich aber die Menschen durch ihre innere Verfinsterung von diesem sich ihnen offenbarenden himmlischen Licht wieder entfremdeten, wurde dadurch dies Gottesbewußtsein wieder unterdrückt und verfälscht [3]). Doch kann zur Seligkeit keiner anders gelan-

1) Gratia specialis, dona, auxilia specialia.

2) Implente omnia spiritu Dei, in quo vivimus, movemur et sumus. Per quae humanis cordibus quaedam aeternae legis tabulae praebebantur, ut in paginis elementorum ac voluminibus temporum, communis et publica divinae institutionis doctrina legeretur.

3) Quod illuminante Dei gratia invenerant, obcoecante superbia perdiderunt. Relapsi a superna luce ad tenebras suas. In dem Brief an die Demetrias: In pulchritudine coeli et terrae quaedam sunt paginae, ad omnium oculos semper pa-

gen, als durch jene gratia specialis, durch welche der Wille des Menschen vermittelst des Glaubens an Christus zu einer voluntas spiritalis umgebildet wird. Wenn wir fragen, warum diese Gnade unter der großen Masse der in gleicher Entfremdung von Gott sich befindenden Menschheit den Einen ertheilt werde, Andren nicht, wie das zu vereinigen sei mit dem geoffenbarten Willen Gottes, daß Alle selig werden; so können wir keine andre Antwort erhalten, als daß wir hier, wie in so vielen andren Fällen, die Erscheinung wahrnehmen, ohne die Ursache erforschen zu können, daß, wie in vielen andren Dingen, das Erkennen hinter dem Glauben zurückbleibt, daß unser Erkennen Stückwerk ist. Es muß uns der Glaube fest stehn, daß Gott überall nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit handelt, wenn gleich wir das Wie einzusehn nicht im Stande sind. Eben darin muß sich die Stärke unsres Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und Weisheit zeigen, daß wir durch diese für uns in diesem irdischen Leben unauflöslichen Schwierigkeiten doch nicht irre gemacht werden können [1]). Wenn wir das, was of-

---

tentes, et auctorem suum nunquam tacentes, quarum protestatio doctrinam imitatur magistrorum et eloquia scripturarum. Sed quid(quid) illud est, quo corporeorum sensuum exteriora pulsantur, in agro cordis, cui impenditur ista cultura, nec radicem potest figere, nec germen emittere, nisi ille summus et verus agricola potentiam sui operis adhibuerit et ad vitalem profectum quae sunt plantata perduxerit.

1) Latet discretionis ratio; sed non latet ipsa discretio. Non intelligimus judicantem; sed videmus operantem. Quid calumniamur justitiae occultae, qui gratias debemus misericordiae manifestae? — Quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore creditur.

fenbar ist, nicht wegleugnen, das Verborgene nicht ergründen wollen, so befinden wir uns in dem rechten Verhältnisse zur Wahrheit.

Wie nach dem Gesagten die besonnenen Vertheidiger des augustinischen Lehrbegriffs ein besonderes Interesse hatten, gegen alle jene, das allgemeine religiöse und sittliche Gefühl verletzenden und so leicht als praktisch verderblich sich erweisenden Folgerungen, welche von ihren Widersachern ihrem System aufgebürdet wurden, sich sorgfältig zu verwahren; so war es von der andren Seite natürlich, daß die Gegner sich diesen wegen des Eindrucks auf die meisten Gemüther ihnen so wichtigen Vortheil nicht nehmen lassen wollten, und ohngeachtet aller jener dialektischen Distinctionen, welche man ihnen entgegenhielt, doch die Berechtigung dazu immer nicht aufgeben zu müssen glaubten. Wenn wir nun wahrnehmen, daß lauter entschiedene semipelagianische Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Gallien [1]) eben jene Behauptungen, welche von den genannten Vertheidigern des augustinischen Lehrbegriffs als ungerechte Consequenzmachereien zurückgewiesen wurden, als die Lehre einer neu entstandenen Sekte der Praedestinati oder Praedestinatiani darstellen; so könnten wir leicht zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß die sogenannten Prädestinatianer keine andren waren als die Vertheidiger der augustinischen Prädestinationslehre, daß ihre Gegner in dieser Zeit wie schon früherhin Consequenzmachereien aus

---

1) Wie der gleich zu erwähnende Verfasser des Prädestinatus, der jüngere Arnobius, Commentar. in Psalm. 146. f. 327. bibliotheca patrum Lugd. T. VIII. Nota tibi, Praedestinate, quod loquor und Faustus Rhegiensis.

der von ihnen vorgetragenen Lehre als diese selbst ihnen aufzubürden sich erlaubten, und daß sie für die Vertheidiger einer solchen Lehre einen besondern Sektennamen erfanden, um sie unbeschadet der allgemein geltenden Autorität Augustins verkätzern, und so auch die ihnen verhaßte Prädestinationslehre selbst in eine Kätzerei verwandeln zu können. Diese Vermuthung kann bestätigt werden durch die Bemerkung, daß doch diejenigen, welche von einer Kätzerei der Prädestinatianer reden, keineswegs die nach ihrem ursprünglichen Sinne aufgefaßte Prädestinationslehre von solchen daraus abgeleiteten Uebertreibungen unterscheiden; sondern von der absoluten Prädestinationslehre an und für sich immer nur als einer in derjenigen Form aufgefaßten reden, in welcher sie ihnen als prädestinatianische Kätzerei erscheint [1]). Aber die Möglichkeit einer solchen Erklärung berechtigt uns doch noch nicht zu dem Schlusse, daß es sich würklich so verhielt. Es läßt sich wohl natürlich denken, daß nicht alle Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre mit der Besonnenheit eines Augustinus, eines Prosper und eines Verfassers des Buches de vocatione gentium verfuhren. Eine solche Lehre, wie diese, konnte bei weiterer Verbreitung leicht schwärmerische Anhänger gewinnen, welche, nur Einer einseitigen religiösen Gefühlsrichtung sich hingebend, dem harmonischen religiössittlichen Gefühl, wie es in dem Wesen der menschlichen Natur gegründet ist, durch das Christenthum zum Bewußtsein entwickelt worden,

1) So wird von Arnobius in ψ. 117. f. 305. dies zusammengestellt: praedestinationem docere et liberum hominis arbitrium infringere, libertatem arbitrii ita excludere, ut peccantes existimet Dei abjectione peccare.

sich feindselig entgegenstellten, und daher die absolute Prädestinationslehre bis zu jener anstößigen Härte in ihren Behauptungen auf die Spitze zu treiben sich verleiten ließen. Eiferer, welche über dem Interesse für dies Eine christliche Dogma das allgemeine christliche Glaubensinteresse verleugneten, konnten zumal durch den schroffen Gegensatz gegen die Semipelagianer zu diesem Extrem hingetrieben werden, wie Aehnliches sich oft wiederholt hat. Nun aber war eine Erscheinung der ihnen so verhaßten Lehre in dieser Form den Semipelagianern höchst willkommen, da sie dieselbe benutzen konnten, um ihre Consequenzmachereien als würkliche Behauptungen der von ihnen bekämpften Parthei und als herrschende, allgemeine Grundsätze derselben darzustellen, und ihr besonderes Interesse hinderte sie natürlich der Gerechtigkeit gemäß zwischen ächten und unächten Schülern Augustins zu unterscheiden. Doch nach allem diesen könnte es immer noch zweifelhaft bleiben, ob es würklich Prädestinatianer in dem bezeichneten Sinne gegeben, oder ob das Vorhandensein einer solchen Sekte nur eine Erdichtung semipelagianischer Consequenzmacherei war; die Gründe für und gegen die letztere Annahme würden sich immer noch das Gleichgewicht halten, und es fehlte uns immer noch an einem urkundlichen Beweise für das Dasein jener Sekte. Dieser Beweis aber hat sich gefunden, seitdem eine von einem solchen Prädestinatianer verfaßte kleine Schrift herausgegeben worden, in welcher die eigenthümliche Denk- und Ausdrucksweise dieser Leute auf das Anschaulichste sich darlegt [1]. In diesem

1) Das zweite Buch der von dem Jesuiten Sirmond 1643 herausgegebenen Schrift: Praedestinatus.

Buche wird allerdings die absolute Prädestinationslehre in der schroffsten Härte ausgedrückt und recht absichtlich Alles ausgesucht, was das sittliche Gefühl beleidigen kann. Nicht allein in der Form der Darstellung entfernt sich das Buch durchaus von Augustins dialektisch gewandter und sittlich schonender Ausdrucksweise; sondern seiner ganzen Darstellung liegt auch eine Lehrverschiedenheit in Einem Punkte zum Grunde. Die hier ausgesprochenen Grundsätze führen zur Annahme einer alle freie Selbstbestimmung der Geschöpfe und alle Contingenz aufhebenden göttlichen Vorherbestimmung. Ein sittliches Zartgefühl konnte aber schwerlich bei dem Verfasser dieser Schrift so viel vermögen, wie bei dem Augustin, daß er durch dasselbe inconsequent geworden wäre und mit dem freien Willen Adams eine Ausnahme von jenem Princip gemacht hätte [1]). Zwischen Präscienz und Prädestination kannte er keinen Unterschied. Gott hat die Menschen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde vorher bestimmt, denn sonst müßte man ja annehmen, daß Gott ohne Vorhersehung Menschen geschaffen habe, die anders handeln konnten als er es wollte. Unbesiegt bleibt Gott in seinem Willen, da hingegen der Mensch stets besiegt wird. Wenn ihr also anerkennt, daß Gott sich nicht besiegen läßt; so erkennt auch dies an, daß die Menschen nichts andres sein können, als wozu sie Gott geschaffen. Daher schließen wir, daß diejenigen, welche Gott einmal zum Leben bestimmt hat, wenn sie sich auch vernachlässigen, wenn sie auch sündigen, wenn sie auch nicht wollen, gegen ihren

1) Wahrscheinlich finden wir also hier einen Vorgänger der nachher sogenannten Supralapsarier.

ihren Willen zum Leben werden geführt werden; diejenigen aber, welche er zum Tode vorherbestimmt hat, wenn sie auch laufen, wenn sie auch eilen, umsonst arbeiten. Er beruft sich auf diese Beispiele: „Judas hörte täglich das Wort des Lebens, er ging täglich mit dem Herrn um, er hörte täglich dessen Ermahnungen, er sah täglich dessen Wunder vor sich, und weil er zum Tode vorher bestimmt worden, kam er mit Einem Schlage plötzlich um. Saulus hingegen, der täglich die Christen steinigte und die Kirchen verwüstete, ist, weil er zum Leben prädestinirt war, mit Einem Schlage plötzlich zu einem Gefäße der Erwählung gemacht worden. Was fürchtest du dich also — fährt er fort — der du in Sünden verharrst? Wenn Gott dich dessen gewürdigt hat; wirst du heilig sein. Oder warum bist du, der du heilig lebst, bekümmert, als ob dich die Sorgen erhalten könnten? Wenn Gott es nicht will, wirst du nicht fallen.“ Wohl mit Beziehung auf die semipelagianischen Gegner, welche als eifrige Mönche so viel galten, sagt er: „Wirst du, der du heilig bist, und bekümmert darum, nicht zu fallen, der du Tag und Nacht mit Gebet, Fasten, Bibellesen und aller Art heiliger Bestrebungen beschäftigt bist, wirst du durch diese deine Anstrengungen selig werden? Willst du heiliger sein als Judas. Höre auf, o Mensch, höre auf, sage ich, um deine Tugend besorgt zu sein und vertraue nur sicher auf den Willen Gottes.“ Um die Prädestination und die Willkür der Gnade recht zu preisen, setzt er das Erlösungswerk herab; die menschliche Natur sei durch den Fall Adams so sehr verderbt, daß sie die Wiederherstellung durch Christus nicht in der Würklichkeit, sondern nur in der Hoffnung erlangt habe.

Der Schriftsteller, welcher uns dieses merkwürdige Buch nebst einer vorausgeschickten kurzen Beschreibung der vornehmsten älteren Häresieen [1]) und einer Widerlegung jenes Buches überliefert hat, war offenbar ein Semipelagianer, der seine von der augustinischen durchaus abweichende dogmatische Ansicht sehr freimüthig und rücksichtslos ausspricht. Eine gratia praeveniens lehrt er nur in dem Sinne, daß darunter zu verstehn sei die allem Verdienst des Menschen vorausgehende Gnade der Erlösung, ohne welche Keiner zum Heil gelangen könnte [2]). Die Gnade Gottes giebt auch überschwenglich mehr als Alles, was wir thun können, um uns für dieselbe empfänglich zu machen; aber doch hängt es von dem Willen des Menschen ab, ob er sie annehme oder nicht. Es ist ähnlich, wie wenn Einer ein Almosen austheilt und er will Allen geben, wenn sie nur die Hand ausstrecken, um anzunehmen, was er giebt. Sollte nun wohl ein Armer, der hingelaufen ist, Almosen genommen hat und dadurch reich geworden ist, sagen können: ich bin reich geworden durch meine Arbeit, weil ich gewollt habe und gelaufen bin? Nein, er wird sagen müssen: ich habe nichts nach dem Verdienste meines Willens oder meines Laufens empfangen, sondern ich verdanke Alles nur der Gnade dessen, der mich beschenkt hat. In diesem Sinne sind die Worte des Apostels Paulus Röm. 9, 16.

---

1) Unter diesen kommen zwar die Pelagianer vor; aber natürlich fehlen die Semipelagianer, zu welchen der Verfasser selbst gehörte, die Prädestinatianer bilden die neunzigste und letzte Häresie.

2) Quin non haberet homo hoc ipsum velle, nisi unigenitus nobis de coelo veniens, omnibus officinam suae gratiae reserasset.

zu verstehn. Im Gegensatz gegen jenen Prädestinatianer, der die Bekehrung des Paulus als ein Beispiel der auf eine plötzliche und unwiderstehliche Weise würkenden Gnade angeführt hatte, sucht er zu zeigen, daß diese Würkung der Gnade durch die vorhergehende Willensrichtung des Paulus vorbereitet und bedingt gewesen, denn wenn gleich er die Christen verfolgte, so war doch das, was ihn dazu antrieb, ein brennender, wenn gleich durch Mangel der rechten Erkenntniß irre geleiteter Eifer für die Sache Gottes, 1 Timoth. 1, 13., nicht ein Geist des Cain, wie der Prädestinatianer meinte, sondern ein Geist des Elias, darin schon der Keim des apostolischen Geistes [1]).

Nach der Aussage dieses Semipelagianers sollte jene prädestinatianische Schrift unter dem Namen des Augustinus untergeschoben worden sein, und schon der römische Bischof Cölestinus sollte das Verdammungsurtheil über dieselbe ausgesprochen haben. Die Anhänger jener prädestinatianischen Lehre, deren Zahl als sehr gering dargestellt wird, sollen dies Buch als eine Lehre enthaltend, die nicht Alle zu fassen vermögten, im Verborgenen verbreitet, und besonders unter Weibern mit demselben Eingang zu finden gewußt haben.

Freilich könnte die Ueberlieferung jenes prädestinatianischen Buchs durch einen semipelagianischen Schriftsteller uns die Aechtheit desselben wiederum verdächtig machen, den Argwohn erregen, daß der Semipelagianer das von ihm widerlegte Buch selbst verfaßt habe, in der Absicht, um die Sage von der prädestinatianischen Kätzerei dadurch zu be-

---

1) Jam meritis apostolicis plenus, vas electionis erat.

stätigen und diese recht verhaßt zu machen. Aber in der That giebt sich nicht allein in jener Schrift ein so bestimmter, lebendiger und persönlicher Charakter zu erkennen, daß man schon deshalb jene Vermuthung nicht wahrscheinlich finden kann; sondern es kommen auch manche Stellen darin vor, welche der Semipelagianer, der die absolute Prädestinationslehre verhaßt machen wollte, wohl anders würde ausgedrückt haben [1]). Doch trägt die Schrift nicht das Gepräge, daß der Verfasser sie für ein Werk des Augustinus habe ausgeben wollen, und dies bestätigt auch wiederum die Aechtheit der Schrift; ein Beweis, daß der Semipelagianer in die Schrift als eine fremde etwas hineinlegte, was in derselben nicht liegt. Auch brauchte ja der Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre nicht erst Schriften zur Begünstigung derselben unter dem Namen des Augustinus zu erdichten, da er in dessen ächten Schriften genug Belege finden konnte. Das semipelagianische Interesse ließ dies nur nicht anerkennen und diesem mußte sich die Darstellung der Sache empfehlen, daß man erst eine Schrift unter dem Namen Augustins unterschieben mußte, um in ihm einen rechten Zeugen für jene Lehre zu gewinnen [2]).

---

1) Die Stellen, wo die Prädestination aus der Präscienz abgeleitet wird.

2) Zwischen der Lehre über diese Gegenstände, welche sich in dem Commentar des jüngern Arnobius, eines wahrscheinlich aus einem der semipelagianischen Klöster im südlichen Frankreich hervorgegangenen Geistlichen und der Lehre des eben bezeichneten Semipelagianers findet, läßt sich allerdings eine auffallende Uebereinstimmung wahrnehmen. Auch Arnobius stellt die Gnade der Erlösung überhaupt als die gratia praeveniens dar, die gratia Dei

Zu den ausgezeichneten Männern der semipelagianischen Parthei gehörte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts Faustus, der als Mönch seine Bildung in dem Kloster Lerins erhalten hatte und im J. 454 zum Bischof von Rhegium (Reji, Riez)[1]) in der Provence erwählt wurde, ein Mann, der durch seinen praktisch-christ-

generalis antecedens omnium hominum bonam voluntatem. In ψ. 147. f. 327. Auch er stellt die absolute Prädestinationslehre nur in der Form des Prädestinatianismus dar, und er nennt deren Vertheidiger Häretiker. In ψ. 77. f. 280. Die Commentare über Ps. 117., Ps. 147. und Ps. 126., verglichen mit dem zweiten und dritten Buch des Prädestinatus, beweisen auch, daß Arnobius dieses Werk vor sich gehabt; aber ihn für den Verfasser desselben zu halten, hat man weniger Grund.

1) Merkwürdig ist dieser Faustus auch durch seinen Streit über die Körperlichkeit der Seele. Er behauptete, wie schon Frühere (z. B. Hilarius von Poitiers über Matthäus 5, 8. und selbst ein Didymus in seinem Werk de trinitate l. II. c. 4. οἱ ἀγγελοι πνευματα, καθο προς ἡμας ἀσωματοι, σωματα ἐπουρανια δια το ἀπειρως ἀπεχειν του ἀκτιςου πνευματος), daß Gott allein reiner Geist sei, in dem Wesen der Endlichkeit sei Beschränktheit wie durch Zeit (ein Anfang des Daseins), so auch durch Raum gegründet, und daher seien alle Geschöpfe körperliche Wesen, die höhern Geister wie die Seelen. Er wurde durch seine Polemik gegen die damals in diesen Gegenden sich verbreitenden Arianer aus den deutschen Völkerschaften veranlaßt, dies weiter zu entwickeln, denn er meinte nun nachweisen zu können, daß wenn man dem Logos nicht die Gleichwesenheit mit dem Vater zuschreibt, man ihn als ein körperliches Wesen betrachten müsse. Er fand einen an philosophischem Geist überlegenen Gegner in dem Presbyter Claudianus Mamertus von Vienne, einen Mann, auf den der spekulative Geist des Augustinus viel eingewürkt hatte, der gegen ihn sein Werk de statu animae schrieb. Auch hier zeigt sich wohl eine Spur der verwandten Geistesrichtung unter den Semipelagianern und des Gegensatzes ihrer Denkweise gegen die augustinische. So

lichen Geist und seinen thätigen frommen Eifer in jenen, durch die Zerstörungen der Völkerwanderung für diese Gegenden so traurigen Zeiten dort großen Segen verbreitete. Er gerieth in Streit mit einem Presbyter Lucidus, welcher zur Parthei der Prädestinatianer gerechnet wurde und die absolute Prädestinationslehre in schroffen Ausdrücken dargestellt hatte [1]). Vergeblich hatte er ihn zu einem Widerruf der ihm Schuld gegebenen Irrthümer durch mündliche Unterredungen zu bewegen gesucht. Aber durch das Ansehn eines Concils zu Arles im J. 475 ließ er sich doch endlich bestimmen, in negativen und positiven Sätzen ein solches Bekenntniß, wie man es von ihm verlangte, abzulegen [2]).

---

stellt auch der Semipelagianer Arnobius Commentar. in ψ. 77. zusammen: solus Deus immensus est et incorporeus.

1) Faustus sagt ausdrücklich, daß das Concil zu Arles zusammengerufen worden zur Verdammung der Irrlehre von der absoluten Prädestination. In dem Briefe an den Bischof Leontius von Arles: in condemnando praedestinationis errore.

2) Unter den letztern kommt auch dieser vor: profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammas factis capitalibus praeparatos, quia perseverantes in finem humanas culpas merito sequitur divina sententia. Wie wir nun überhaupt aus der Beschaffenheit der positiven Sätze, zu denen Lucidus sich bekennen mußte, auf die Beschaffenheit der entgegengesetzten, die er vorgetragen hatte oder wenigstens vorgetragen zu haben beschuldigt wurde, zurückschließen können, so ist es auch mit diesem Satze. Entweder mogte Lucidus, um den unbedingten Willen Gottes in der absoluten Prädestination recht hervorzuheben, gesagt haben, daß diejenigen, welche als Getaufte und als rechtgläubige Mitglieder der katholischen Kirche stürben, wenn gleich sie bis an's Ende in Lastern gelebt hätten, doch zuletzt wieder selig werden, da hingegen diejenigen, welche unter Heidenvölkern ein dem Anschein nach so tugendhaftes Leben geführt hätten, verdammt werden würden, was freilich am fernsten von dem Geist des Augustinus wäre.

Nach dem Auftrage der beiden in diesem Jahre zu Arles und zu Lyon versammelten Concilien suchte nun Faustus den richtigen Lehrbegriff über die streitigen Gegenstände zu entwickeln, in seinem Werk de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio.

Obgleich er in diesem Buche mit der schon oben dargestellten semipelagianischen Auffassungsweise von dem Verhältnisse des freien Willens zur Gnade übereinstimmte; so hat er diese doch auf eine eigenthümliche Weise entwickelt. Wenn er auch sich nicht so bestimmt ausdrückt, daß es dem scharf und consequent denkenden Dogmatiker genügen könnte; so zeigt sich doch auf eine schöne Weise bei ihm die von jeder einseitigen Uebertreibung sich fern haltende harmonische Richtung des christlichen Gefühls, welche ihn weder die Erlösung zum Nachtheile der Schöpfung, noch die Schöpfung zum Nachtheile der Erlösung hervorheben läßt. Wie derselbe Schöpfer und Erlöser ist — sagt er — so ist daher derselbe Eine in dem Werk der Schöpfung und der

---

Oder er hatte nur, wie wir bei den Vertheidigern der absoluten Prädestinationslehre in dieser Zeit auch sonst Aehnliches finden, sich darauf berufen, daß während Manche, welche ein tugendhaftes Leben bis gegen ihr Lebensende geführt hätten, zuletzt, weil ihnen das donum perseverantiae gefehlt, in eine schwere Sünde verfallen und mit derselben behaftet gestorben, daher verdammt worden wären; hingegen Andre nach einem lasterhaften Leben bis an's Ende noch auf dem Todbette Buße gethan und daher die Seligkeit erlangt hätten als zu den Prädestinirten gehörend. Der praktisch-christliche Eifer des Faustus mußte ihn bewegen, solchen Behauptungen eine ausdrückliche Antithese entgegenzustellen, wie er eben dadurch ja auch bewogen wurde, den Werth der Buße in der Todesstunde zu bekämpfen in seinem Briefe an den Benediktus Paulinus.

Erlösung zu verherrlichen [1]). Zu demjenigen, was als Bild Gottes in der menschlichen Natur nicht vertilgt werden könne, rechnet er insbesondre den freien Willen. Aber auch vor dem Fall genügte sich der freie Wille nicht ohne die Hülfe der Gnade, noch weniger kann er jetzt nach der Sünde zur Erlangung der Seligkeit durch seine eigenen Kräfte stark genug sein. Er hat nun seine ursprüngliche Kraft verloren, doch ist er nicht an und für sich umgekommen, so daß ihm die göttlichen Gaben nicht verschlossen sind, sondern er sie nur mit der größten Anstrengung durch göttliche Hülfe wieder zu erlangen streben muß. Wie der Verfasser des Buchs de vocatione gentium unterscheidet er die gratia generalis, welchen Namen er der religiös-sittlichen Anlage giebt, mit der Gott die menschliche Natur ausgestattet, und welche auch durch die Sünde nicht ganz unterdrückt worden, so wie die allgemeine innere Offenbarung Gottes vermittelst jenes allgemeinen religiös-sittlichen Bewußtseins — und die gratia specialis, Alles was erst durch das Christenthum dem Menschen verliehen werde. Aber das Verhältniß jener beiden Arten der Gnade zu einander bestimmt er ganz anders, als es in jenem Buche geschieht. Wenn gleich im Allgemeinen die Gnade der Erlösung allem menschlichen Verdienst vorangeht und in vielen Fällen auch die Berufung; so ist doch immer die Würkung jener gratia specialis im Menschen bedingt durch die Art, wie er jene gratia universalis angewandt hat, und

1) II. c. 8. Quum vero ipse sit conditor, qui reparator, unus idemque in utriusque operis praeconio celebratur. Jure itaque utriusque rei munus assero, quia scio me illi debere quod natus sum, cui debeo quod renatus sum.

in manchen Fällen geht das Streben und Suchen des Menschen, das aus jener ersten hervorgeht, die selbstthätige Richtung des freien Willens dem, was durch diese gratia specialis dem Menschen ertheilt wird, voran, was Faustus mit ähnlichen Beispielen zu belegen sucht, wie diejenigen, deren sich die Semipelagianer seit Cassian zu bedienen pflegten [1]). Er nennt den in der menschlichen Natur unvertilgbaren Keim des Guten, ein von Gott ihr innerlich eingepflanztes Feuer, welches von dem Menschen mit dem Beistande der göttlichen Gnade genährt, würksam sei [2]). Er erkennt daher eine vorbereitende Entwickelung der religiösen und sittlichen Natur auch unter den Heiden an, und bekämpft diejenigen, welche nicht zugeben wollten, daß sie durch treue Anwendung jener allgemeinen Gnade zur wahren Gottesverehrung hätten gelangen können. Daraus mögte man auch schließen, daß Faustus ein Gegner der Lehre von der unbedingten Verdammung aller Heiden war, und daß er annahm, die Würdigen unter ihnen würden noch nach diesem Leben zum Glauben an den Erlöser und dadurch zum Heil geführt werden; aber er spricht sich über diesen Punkt nicht bestimmter aus.

Es ist eine sinnreiche Bemerkung des Faustus, wenn er die beiden Extreme in der Auffassung des Verhältnisses der Gnade zum freien Willen mit den beiden entgegengesetzten Extremen in der Auffassung der Lehre von der Per-

1) Quod aliquoties in dispositionibus nostris, non quidem in vitae nostrae primordiis, sed duntaxat in mediis, gratias speciales et ex accedenti largitate venientes voluntas nostra, Deo ita ordinante, praecedat.

2) Hoc in homine ignis interior a Deo insitus et ab homine cum Dei gratia nutritus operatur.

son Christi vergleicht. Wie in der Christologie die Einen auf eine einseitige Weise das Göttliche, die Andren das Menschliche hervorgehoben haben, und wie daher die von entgegengesetzten Seiten das Erlösungswerk beeinträchtigenden Irrlehren entstanden sind, so ist es auch mit der Anthropologie.

Der gemäßigte Faustus wollte auch nicht als Gegner Augustins angesehn sein, er citirt selbst von ihm einen Ausspruch, mit Achtung ihn anführend, wenn gleich nicht mit den Ausdrücken enthusiastischer Verehrung, welche die Anhänger des streng augustinischen Lehrbegriffs charakterisirt [1]). Schärfer wagte von Augustin ein gleichgesinnter Zeitgenosse des Faustus zu reden. Der Presbyter Gennadius zu Massilia, ein sehr gemäßigter Semipelagianer [2]) scheute sich nicht in seiner Sammlung kurzer Nachrichten von den Kirchenlehrern dem Augustin Schuld zu geben, daß er durch Vielschreiberei in manche Irrthümer verfallen sei und daher auch die Uebertreibungen der absoluten Prädestinationslehre veranlaßt habe [3]).

---

1) Er sagt II, 7. von ihm nur: beatissimus pontifex Augustinus doctissimo sermone prosequitur.

2) Er erkannte eine gratia praeveniens an, die den Menschen zum Heil rufe; aber schrieb dem freien Willen die Fähigkeit zu, von selbst das Gute zu wählen oder dem Rufe der Gnade zu folgen. Manet ad quaerendam salutem arbitrii libertas, sed admonente prius Deo et invitante ad salutem, ut vel eligat vel sequatur. De ecclesiasticis dogmatibus. c. 21.

3) De viris illustribus c. 38. Multa loquenti accidit, quod dixit per Salomonem spiritus sanctus: In multiloquio non effugies peccatum Prov. 10, 19. Und wenn er nachher von einem error illius sermone multo contractus redet, so meint er offenbar die Prädestinationslehre, obgleich man nicht sicher bestimmen

Doch aus dem Kloster Lerins selbst gingen auch solche Kirchenlehrer hervor, welche der dort vorherrschenden semipelagianischen Richtung nicht treu blieben, sondern durch das Studium des Augustinus und durch ihre Lebensentwickelung zu einer gemäßigten Auffassung des augustinischen Lehrbegriffs von der Gnade, ähnlich der Auffassungsweise in den Büchern de vocatione gentium, hingeführt wurden. An der Spitze dieser Parthei stand hier ein Mann, welchem sein unermüdet thätiger und zu jeder Aufopferung im Geiste der Liebe bereitwilliger frommer Eifer, seine große und segensreiche Würksamkeit in einer Zeit und Umgebung allgemeiner Verwüstung große Verehrung erworben hatte, der Bischof Cäsarius von Arles, den nur die Richtung des christlichen Gefühls [1]), Alles auf Gott zu beziehen und

---

kann, ob er mit den Worten lucta hostium exaggeratus sagen will, daß er durch Uebertreibung in der Polemik dahin verfallen, oder daß dieser Irrthum nachher durch Feinde des Augustin, wie er die Prädestinatianer betrachten wollte, noch mehr übertrieben worden sei. Noch dunkler ist das Folgende bei dem Gennadius.

1) Er wurde im J. 501 Bischof von Arles, starb im J. 542, drei und siebzig Jahre alt. Als Bischof zeichnete er sich aus durch seinen Eifer im Religionsunterricht, und zwar in einem solchen, der die Beförderung eines lebendigen praktischen Christenthums zum Zweck hatte, wie man aus seinen Predigten ihn kennen lernt, welche theils in dem fünften Band der Benediktinerausgabe des Augustinus, theils in den Bibliotheken der Kirchenväter sich finden, theils von Baluz herausgegeben worden. Eine vollständige kritisch verfaßte Sammlung dieser für die Charakteristik des Cäsarius und seiner Zeit wichtigen Predigten, wozu die Verfasser der hist. lit. de la France eine Anweisung geben, wäre noch zu wünschen. Er ist jenen andren Männern an die Seite zu stellen, welche durch den glühenden Eifer christlicher

ihm Alles zu verdanken, zu diesem Lehrbegriff hingezogen hatte und, wie er nur dies praktisch-christliche Interesse fest haltend, alle Uebertreibungen, welche ein christliches Gefühl verletzen konnten, sorgfältig mied, so mußte er dadurch desto mehr dazu würken, diesem Lehrbegriff Eingang zu verschaffen. Dazu kam, daß ausgezeichnete Bischöfe und Geistliche aus der nordafrikanischen Kirche, auf deren Bildung der Geist des Augustinus besonders eingewürkt hatte, eifrige Anhänger seiner eigenthümlichen Glaubenslehre, durch die Verfolgung der Vandalen bewogen worden, nach Sardinien und Corsika sich zu flüchten. Unter ihnen ragte Fulgentius, Bischof von Ruspe in Numidien, der sich in Sardinien aufhielt, besonders hervor. Diese würkten durch ihr großes Ansehn auch darauf ein, endlich eine Entscheidung des Streits zwischen der semipelagianischen und der augustinischen Parthei herbeizuführen. Der Anstoß aber, wodurch diese ganze Sache von Neuem in Bewegung gebracht wurde, kam von zweien andren Seiten her.

Das Buch des Faustus von Rhegium hatte sich unter den zu Constantinopel sich aufhaltenden fremden Geistlichen verbreitet und viele Bewegungen in den Gemüthern hervorgebracht, da die Einen es verdammten, die Andren es vertheidigten. Einige Mönche aus den Gegenden des schwarzen Meeres (die sogenannten scythischen Mönche), welche als eifrige Vertheidiger der Rechtgläubigkeit sich überall geltend zu machen suchten, traten auch gegen dies Buch mit

---

Liebe, und das was dieser vermag, auch die leibliche Noth jener Zeit der Verwüstung zu lindern wußten. S. die Lebensbeschreibung von einem Schüler bei dem 27sten August in den actis sanctorum.

Heftigkeit auf. Es war unter der Regierung des Kaisers Justinus im J. 520, und damals nahmen die an der Spitze der Staatsangelegenheiten stehenden Männer Justinianus und Vitalianus, wie an allen dogmatischen Streitigkeiten, so auch an diesen lebhaften Antheil. Sie veranlaßten den nordafrikanischen Bischof Possessor, welcher sich zu Constantinopel aufhielt, sich deshalb mit einer Anfrage an den römischen Bischof Hormisdas zu wenden. Dieser antwortete auf diese Anfrage mit einer Geistesfreiheit und Mäßigung, welche bei einem römischen Bischof desto ausgezeichneter ist; sei es nun, daß diese in andren Verhältnissen ihn nicht so sehr charakterisirenden Eigenschaften Ursache seines Verfahrens waren, oder daß er nach der Politik römischer Bischöfe handelte, welche eine bedeutende dogmatische Parthei nicht gern verletzen wollten. Dieser Schriftsteller — erklärte er — gehöre nicht zu denen, welche man als Väter des Glaubens betrachte [1]). Aber man müsse bei ihm, wie bei jedem Kirchenschriftsteller, annehmen, was mit der reinen Lehre übereinstimme, und verwerfen, was derselben widerstreite. Es sei Eine Grundlage, von welcher jedes feste Gebäude ausgehn müsse, Jeder möge zusehn, ob er auf dieser Grundlage Werthvolles oder Gemeines erbaue. Es sei aber auch nicht zu tadeln, wenn man Schriften lese, in denen sich Irriges finde. Nur wenn man die Irrlehren theile, sei es tadelnswerth. Vielmehr sei es ein löblicher Fleiß, wenn man viele Schriften durchforsche, um nach der paulinischen Vorschrift Alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Oft sei es nothwendig, sich

1) Quos in auctoritate patrum recipit examen catholicae fidei.

über dasjenige zu unterrichten, wodurch man die Gegner widerlegen könne [1]). Uebrigens erklärte er dabei verschiedene Schriften Augustins, und besonders dessen Schriften an Hilarius und Prosper für Norm der Rechtgläubigkeit in der Lehre von der Gnade und vom freien Willen, und er erklärte sich bereit, noch besondre Bestimmungen darüber, welche die Lehre der römischen Kirche darstellten und sich in dem Kirchenarchiv befänden [2]), nach Constantinopel zu senden. Doch jene Mönche waren mit der Erklärung des römischen Bischofs keineswegs zufrieden, es erschien ihnen als ein innerer Widerspruch, Augustins Schriften zur Norm der reinen Lehre von der Gnade zu machen, und doch das derselben widerstreitende Buch des Faustus nicht zu verdammen. Sie wagten es mit großer Heftigkeit gegen die Decretale des römischen Bischofs zu schreiben, indem sie dieselbe, wie sie vorgaben, nicht als sein Werk glaubten anerkennen zu können.

Sie übersandten das Werk des Faustus an jene aus dem nördlichen Afrika vertriebenen Bischöfe, an deren Spitze der Bischof Fulgentius von Ruspe stand, und sie forderten dieselben auf, ihre Uebereinstimmung mit der von ihnen entwickelten Lehre in Hinsicht dieses wie noch eines andren

---

1) Nec improbatur diligentia per multa discurrens; sed animus a veritate declinans. Saepe de his necessaria providetur, de quibus ipsi aemuli convincantur, instructio, nec vitio dari potest nosse, quod fugias; atque ideo non legentes incongrua in culpam veniunt; sed sequentes. Quod si ita non esset, nunquam doctor ille gentium acquievisset nuntiare fidelibus: Omnia probate, quod bonum est, tenete.

2) In scriniis ecclesiasticis expressa Capitula. Vielleicht jene mit der Decretale Cölestins verbundene capitula.

Gegenstandes zu bezeugen. Fulgentius wurde dadurch veranlaßt mehrere Werke zur Widerlegung des Semipelagianismus und zur Vertheidigung des augustinischen Systems zu schreiben, in welchen er das Letzte consequent entwickelte. Auch er blieb dabei fern von den Härten der prädestinatianischen Auffassung. Er tadelte auf das Nachdrücklichste diejenigen, welche von einer Prädestination zum Bösen redeten, er sprach zwar von einer praedestinatio duplex; aber er verstand darunter entweder die Prädestination derjenigen, die durch Gottes Gnade gut wären, zur Seligkeit, oder die Prädestination derjenigen, welche durch ihre eigne Schuld Sünder wären, zu den verdienten Strafen.

Auch im südlichen Frankreich kam diese Sache von Neuem zur Sprache, und eine Synode, welche sich im J. 529 zu Orange (Arausio) versammelte, bestätigte einen von dem Bischof Cäsarius von Arles entworfenen Lehrbegriff, durch welchen die Lehre von der Gnade im Gegensatz gegen den Semipelagianismus, wie den Pelagianismus entwickelt wurde, also die Lehre von einer gratia praeveniens, als Ursache auch der ersten Regungen alles Guten in dem strengaugustinischen Sinne. Kein Mensch — wurde unter Andrem gesagt — habe von seinem Eigenen etwas Andres, als Lüge und Sünde. Was aber der Mensch Wahres und Gutes hat, fließt aus jener Quelle her, nach der uns dürsten muß in dieser Einöde, damit wir, wie durch einige Tropfen aus derselben erquickt, auf dem Wege nicht ermatten. In dem Geiste der ächten augustinischen Lehre wurde erklärt, daß der Mensch sich auch in dem ursprünglichen Zustande ohne Gottes Beistand nicht hätte erhalten können. Dem milden frommen Geiste des Cäsarius gemäß

erklärte sich dies Concil nachdrücklich gegen die prädestinatianischen Uebertreibungen, indem es sich so aussprach: „daß Einige durch Gottes Macht zum Bösen vorherbestimmt seien, glauben wir nicht nur nicht; sondern, wenn es Einige giebt, welche etwas so Schlechtes glauben wollen, so verdammen wir sie mit allem Abscheu." Ein nachfolgendes Concil zu Valence bestätigte diese Beschlüsse, und auch der römische Bischof Bonifacius II. ertheilte denselben seine Bestätigung, und in dem Briefe, durch welchen er diese Bestätigung ertheilte, erklärte er selbst diejenigen für einen Sprößling des Pelagianismus, welche die gratia praeveniens als Ursache des Glaubens nicht anerkennen wollten, sondern als ein Werk der verderbten Natur dasjenige betrachteten, was doch nur Werk Christi sein könne [1]).

So hatte der augustinische Lehrbegriff von der Alles würkenden Gnade auch von dieser Seite, über den Semipelagianismus, den Sieg erhalten. Aber doch war die vorherrschend praktisch-christliche Richtung derjenigen, von welchen im südlichen Frankreich dieser Sieg ausging, Ursache davon, daß unter diesen Bestimmungen über die absolute Prädestinationslehre und die unwiderstehliche Gnade nichts festgesetzt wurde, auch würde man sich zu Rom vielleicht gescheut haben, Sätze auszusprechen, gegen welche das christliche Gefühl Vieler sich sträubte. Dieses letzte Ergebniß der Streitigkeiten war wichtig für die nachfolgenden Zeiten, denn so konnte es geschehn, daß Viele, wenn gleich

den

1) Ut ad Christum non credant Dei beneficio, sed naturae veniri, et ipsius naturae bonum, quod Adae peccato noscitur depravatum, auctorem nostrae fidei dicant magis esse quam Christum.

den herrschenden Lehrbegriff von der Gnade in sich aufnehmend, doch die durch keine öffentlichen Lehrbestimmungen ausdrücklich festgestellte absolute Prädestinationslehre auszusprechen, vermöge ihres dagegen sich auflehnenden religiös-sittlichen Gefühls, sich scheuten.

Auf die Lehrentwickelung in der orientalischen Kirche hatten diese dem Abendlande eigenthümlichen Streitigkeiten nur geringen Einfluß, und sie fanden dort, wenn sie nicht durch die Verbindung mit andren Streitigkeiten größere Bedeutung erhielten, wie unter den Verhandlungen mit Nestorius, geringe Theilnahme. Nur Theodor von Mopsuestia scheint an diesen Streitigkeiten lebendigen Antheil genommen zu haben, und diese Theilnahme kann aus seiner eigenthümlich ausgebildeten, mit dem Ganzen seines Systems eng zusammenhängenden Anthropologie allein recht verstanden und beurtheilt werden. Wobei wir bedauern müssen, daß uns über sein äußerliches Verhalten dabei nur sehr unbestimmte Nachrichten überliefert worden sind.

Julian von Eclanum berief sich in seinen Schriften [1]) auf seine Uebereinstimmung mit dem Theodorus, er reisete zu ihm in der Hoffnung, daß er sich in der Glaubenslehre mit ihm werde vereinigen können. Theodor

1) Marius Merkator sagt in seiner Schrift über das symbolum Theodori Mopsuesteni, in dem vorgesetzten Brief an den Leser, daß Julian in seinen Schriften dem Theodorus unendliche Lobeserhebungen beilege. Er mag dies in verlornen Schriften gethan haben, es kann aber auch Uebertreibung sein. In dem, was wir von dem Julian noch haben, findet sich nur eine Stelle in Augustin. opus imperfect. l. III. c. III., wo er den Theodorus neben dem Chrysostomus und dem Basilius als Zeugen der Wahrheit nennt.

schrieb selbst ein Werk, welches offenbar gegen die Verthei- diger des augustinischen Systems gerichtet war, „gegen die- jenigen, welche sagten, daß die Menschen von Natur und nicht mit Vorsatz sündigten [1]).“ Dies Werk war, wie es scheint, besonders gegen den **Hieronymus** gerichtet, den **Theodor** zum Urheber des ganzen neuen gott[illegible]rlichen Systems macht, nach welchem von Gott solche [illegible] us- gesagt würden, wie man sie nicht einmal von [illegible]gen und gerechtigkeitsliebenden Menschen denken s[illegible] Der zu Bethlehem lebende **Hieronymus** mogte ihm weit mehr bekannt sein, als der in so großer Ferne lebende **Augusti- nus**, und daher leitet er die Verbreitung aller dieser Leh- ren von dem Einflusse des **Hieronymus** auf die abend- ländische Kirche ab [2]).

---

1) *Προς τους λεγοντας φυσει και οὐ γνωμῃ πταιειν τους ἀνθρω- πους.* Phot. cod. 177.

2) **Marius Merkator** sagt, opp. ed. Garnier f. 97., daß das Werk **Theodors** gegen **Augustin** gerichtet war, und Man- ches, was **Theodor** nach der Anführung **Merkators** in sei- nem zweiten Excerpte f. 103. gegen seinen Widersacher sagte, kann sich allerdings recht gut auf **Augustin** beziehen: „quippe qui in divinis scripturis nequaquam fuerit exercitatus nec ab infantia juxta b. Pauli vocem sacras didicerit literas (Was insbesondre auf den **Hieronymus**, der schon so frühzeitig zu biblischen Studien gekommen war, nicht so gut zu passen scheint). Sed sive de scripturae sensibus, sive de dogmate saepe de- clamans, multa frequenter inepta de ipsis scripturis dogmati- busque plurimis imprudenter deprompsit: nam potentiae motus nullum contra sinebat effari; sed tantummodo taciti, qui di- vinarum scripturarum habebant notitiam, detrahebant.“ Dann von der gegenwärtigen Streitfrage: novissime vero in hanc dogmatis excidit novitatem caet. Aber aus der Inhaltsanzeige des **Photius**, cod. 177., geht doch sicher hervor, daß das Buch gegen **Hieronymus**, den er **Aram** nennt, gerichtet war, worin

Doch müßte der Nachricht des Marius Merkator folge Theodorus seine Ansicht von diesen Streitfragen äterhin geändert haben, denn er soll Mitglied einer in

---

er ihm ungerechter Weise das von ihm erdichtete fünfte Evangelium (das von ihm übersetzte Evangelium der Nazarener), seine s[illegible]g der alten griechischen Uebersetzer des alten Testa[illegible]und seine neue ohne Kenntniß des alttestamentlichen [illegible] unter dem Einflusse irdisch gesinnter Juden vorgenomme[illegible]setzung zum Vorwurf macht. Man könnte nun zwar den Marius Merkator und den Photius auf solche Weise mit einander vereinigen, daß man annähme, das Werk sei gegen Augustin und Hieronymus zugleich gerichtet gewesen. Aber nach Photius machte doch Theodor den Hieronymus zum Erfinder dieses lästerlichen Systems und er leitete die Verbreitung desselben in der abendländischen Kirche nur von dem Einflusse der dahin verbreiteten Schriften des Hieronymus ab. Nun läßt sich auch nach genauerer Untersuchung, was er nach dem Bericht des Merkator sagt, recht gut auf den Hieronymus, ja Manches von dem Standpunkte Theodors besser auf diesen als auf jenen beziehen. Denn wenn Theodor von abgeschmackten Meinungen redet, welche jener Mann schon vor diesem Streit ausgestreut habe, so ist doch wohl zu bedenken, daß er von Augustin in dieser Hinsicht schwerlich so vieles erfahren haben mogte. Hingegen konnte er von dem Hieronymus, der z. B. den allegorisirenden Erklärungen des Origenes oft folgte, wohl früher Manches erfahren haben, was ihm von seinem Standpunkte sonderbar genug erschien. Was er von dem despotischen Einfluß des Mannes sagt, paßt wohl auf das Verhältniß des Hieronymus zu seiner Umgebung. Und wenn gleich Hieronymus sich seit vielen Jahren mit biblischen Studien beschäftigt hatte, so konnte doch der Syrer, der aus einem Lande stammte, wo die Bibel die Grundlage der ersten Erziehung machte, ihm wohl eher diesen wenn gleich ungerechten Vorwurf machen, zumal da er offenbar in heftiger Leidenschaft schrieb, und auch nach der Anführung des Photius sich würklich so manche ungerechte, auf Verdrehung beruhende Beschuldigungen gegen ihn erlaubte.

Cilicien gehaltenen Synode gewesen sein, auf welcher das Verdammungsurtheil über Julians Lehren nach dessen Abreise ausgesprochen wurde. Aber es frägt sich, ob und in wie fern die Nachricht, welche dieser so leidenschaftliche Schriftsteller giebt, Glauben verdient. Wohl konnte Theodor, der anfänglich nur den Gegensatz des pelagianischen Systems gegen das augustinische in's Auge gefaßt hatte, und in dieser Hinsicht ganz mit ihm übereinstimmte, nachher das System des Julianus genauer kennen lernend, manche Differenzen zwischen seiner eigenen dogmatischen Denkweise und der pelagianischen bemerkt haben, wie insbesondre das Verhältniß der Erlösungslehre zu beiden Systemen einen wesentlichen Unterschied zwischen denselben machte; doch ist es auch die Frage, ob dieser dem Theodorus bei dessen Unbekanntschaft mit der Behandlungsweise der dogmatischen Gegenstände in der occidentalischen Kirche so leicht zum Bewußtsein kommen konnte. Das Verwandte wie das Unterscheidende zwischen den Lehren des Pelagius und des Theodorus wird aus einer kurzen Darstellung des Ideenzusammenhangs in der Anthropologie des letztern leicht erhellen.

Theodor schrieb dem Menschen den bedeutendsten Platz in der Entwickelung des Weltalls zu, er sollte der Repräsentant und Offenbarer Gottes für die ganze geistige und sinnliche Schöpfung werden, das gemeinsame Band beider Welten, in welcher Anschauungsweise Theodor an die Lehren der Gnostiker anstreifte, von denen er sonst so fern war. Nachdem er in seiner Auslegung der Genesis die verschiedenen Erklärungen über das Bild Gottes im Menschen als einseitig und nicht erschöpfend zu widerlegen ge-

sucht, läßt er nur die eine als Alles umfassend gelten, daß der Mensch, wie es in dem Begriff des Bildes liege, den durch ihn als Bild dargestellten Gott für die ganze Schöpfung offenbaren sollte. Eine inhaltsreiche Idee, welche er freilich zum Theil zu sehr in das Gebiet sinnlich verständiger Berechnung herabzog. „So wie ein König — sagte er — nachdem er eine große Stadt gebaut und sie mit vielen und mannichfachen Werken ausgeschmückt hat, nach der Vollendung des Ganzen ein großes und schönes Bild von ihm selbst in der Mitte der ganzen Stadt aufrichten läßt, um den Erbauer der Stadt dadurch zu erkennen zu geben, und wie alle Einwohner dies Bild ehren müßten, ihren Dank gegen den Urheber dadurch auszudrücken; so hat auch der Schöpfer, nachdem er die Welt mit mannichfachen Werken ausgeschmückt, zuletzt den Menschen als sein eigenes Bild hervorgebracht, die ganze Schöpfung durch die Beziehung auf den Nutzen des Menschen zu verbinden. Die Elemente, die Gestirne und die unsichtbaren Mächte, Hebr. I, 14, würken zusammen zum Dienste des Menschen. So sollte der Mensch das gemeinsame Vereinigungsband des ganzen Weltalls bilden. Durch Seele und Körper ist er beiden Welten verwandt [1].“ Auch in Beziehung auf das verschiedene Verhalten der Engel gegen den Menschen führte Theodor die Vergleichung durch. Gleichwie die Diener des Königs das Bild auf alle Weise ehren, die Empörer aber es niederzureißen suchen; so verhalten sich die Engel

1) S. J. Philopon. de creatione VI, 10. und 17. und Theodoret. quaest. in Genesin I, 20., wie man aus der Vergleichung der Stellen sieht, daß Theodoret dort das Meiste aus dem Theodor genommen.

auch verschieden zu dem Bilde Gottes im Menschen [1]). Wenn gleich aber der Mensch von Gott mit allen zur Erreichung und Vollziehung dieser großen Bestimmung erforderlichen Kräften ausgerüstet worden, wie mit der Vernunft und dem freien Willen; so war er doch noch nicht gleich dazu fähig. Die mit diesen Kräften ausgerüstete menschliche Natur mußte zuerst, um sie recht anwenden zu können, von einem göttlichen Lebensprincip durchdrungen werden. Da sie sich selbst überlassen als endliche Natur aller Wandelbarkeit hingegeben ist, mußte sie zuerst durch die Gemeinschaft mit Gott über sich selbst erhoben werden, ihre geistigen und sittlichen Kräfte mußten erst dadurch eine unwandelbare Richtung erhalten. Und von dem Menschen sollte diese neue unwandelbare Richtung auf die ganze geistige Schöpfung übergehn. Theodor setzte überhaupt, wie wir schon früher bemerkten, zwei Entwickelungsabschnitte in der ganzen geistigen Schöpfung, die Wandelbarkeit der sich selbst überlassenen, und die Unwandelbarkeit der von einem göttlichen Lebensprincip durchdrungenen geistigen Schöpfung [2]). Auf dem ersten Standpunkte daher das Hervortreten des Bösen (der Versuchung, zu welchem die Wesen in ihrer Wandelbarkeit unterworfen waren), nicht bloß in der mensch-

---

1) *Οἱ μεν εὐνοουντες ἀγγελοι τῳ θεῳ προθυμως την διακονιαν, ἐφ᾽ ᾗ ἀποστελλονται πληρουσι, δια την ἡμετεραν σωτηριαν, ὁ διαβολος δε και οἱ δαιμονες προς την ἀνθρωπων ἐπιβουλην παντα ποιουσιν.* Philopon. VI, 10.

2) Ap. Marium Mercatorem Excerpt. f. 100. Quod placuit Deo, hoc erat in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

lichen Natur, sondern auch in der höheren Geisterwelt [1]). Erst durch Christus sollte die menschliche Natur zu jenem Zustande des unvergänglichen unwandelbaren göttlichen Lebens erhoben, erst durch ihn sollte ja das Bild Gottes in der menschlichen Natur nach seinem ganzen Umfange realisirt werden. Der erste Mensch konnte dies also nicht voraus nehmen. Er war seiner Natur nach sterblich geschaffen, wie dies Theodor aus dem ganzen Wesen des menschlichen Organismus zu erweisen suchte; aber doch drohte Gott dem ersten Menschen mit dem Tode und stellte ihm den Tod im Zusammenhang mit der Sünde dar, weil dies grade heilsam war für die Erziehung des Menschen. Der allwissende Gott würde ihm sonst nicht ein Gebot gegeben haben, von dem er voraus wußte, daß er es nicht würde halten können. Aber er ließ die Sünde zu, weil er wußte, daß dies zuletzt zum Heil des Menschen gereichen werde. Er handelte wie der weiseste liebevollste Vater nach einem tiefer angelegten Erziehungsplan mit dem Menschen. Er wollte ihn durch sich selbst zum Bewußtsein seiner Schwäche führen. Er wollte ihn durch sich selbst zu der Einsicht kommen lassen, daß er in seinem dermaligen sittlichen Zustande ein unsterbliches Dasein zu ertragen nicht fähig sein, und dies ihn nicht glücklich machen würde. Deshalb wurde dem Menschen der Tod als Strafe seines Ungehorsams von Gott angekündigt, wenn gleich Gott keineswegs den Tod erst als Strafe der Sünde über die menschliche Natur verhängt, sondern von Anfang an dieselbe sterblich geschaf-

1) Er berief sich auf versa multoties decem millia daemonum, in welchem apokryphischen Buche er dies auch gefunden haben mag.

fen hatte. Der Mensch sollte zuerst in dem Gegensatz des Guten und Bösen sich entwickelnd die Tugend kennen und üben lernen [1]).

Aus dieser Entwickelung der Anthropologie Theodors erhellt es, daß er in der Polemik gegen das augustinische System mit den Pelagianern vielfach zusammenstimmen mußte, und auch überhaupt finden sich in ihrer Anthropologie manche Berührungspunkte. Es waren dieselben Ansichten von der ursprünglichen Schwäche der menschlichen Natur, von den Folgen der ersten Sünde, von einer unveräußerlichen Freiheit des Menschen in Gegensatz gegen die Lehre von einer zwingenden Gnade und einer Prädestination. Aber der große Unterschied zwischen beiden Systemen war der, daß in dem pelagianischen die Lehre von einer Erlösung und von einem Erlöser gar keinen, hingegen in Theodors System einen durchaus wesentlichen Anschließungspunkt hatte, daß sie selbst den Mittelpunkt dieses Systems bildete. Die menschliche Natur, ja sogar die Natur aller geschaffenen Geister, ist nach diesem System von Anfang so eingerichtet, daß sie nur durch eine Erlösung zum Ziel ihrer Bestimmung gelangen konnte. Nur erscheint der Erlöser in dem System Theodors nicht wie in dem augustinischen vornehmlich als Wiederhersteller der verderbten Natur, sondern als der Urheber einer neuen

1) S. Catena Nicephori I. f. 98. Ὁτι τω θνητω βιω τον ἀνθρωπον ηὐτρεπιζεν, αὐτο το σχημα του ἀῤῥενος και του θηλεος δεικνυσιν, ἐν τῃ δυναμει την παιδοποιιαν εὐθυς και ἐκ πρωτης δεικνυμενον· ὡςε ἡ μεν πλασις ἡτοιμασθη τω θνητω βιω· ἡ δε της ἐντολης δοσις και το αὐτεξουσιον προεγυμνασε και ἐδωκε τῃ γνωμῃ των αὐθαιρετων ἀγωνων την προφασιν και το της θνητοτητος συμφερον ἐδειξεν.

Schöpfung in der Menschen- und Geisterwelt, wodurch die ursprüngliche Schöpfung zu einer höhern über die Schranken der endlichen Natur hinausgehenden Entwickelung erhoben wird. Die Gnade erscheint hier nicht sowohl die Natur zu heilen, als vielmehr sie zu erhöhen und zu verherrlichen. Daher konnte Theodor, ohne von einer Erbsünde zu reden, auch den Kindern die Gemeinschaft mit Christus zueignen, damit ihrer Natur das zu Theil werde, was nur aus der göttlichen Lebensgemeinschaft mit Christus hervorgehn könne. Mit diesen Ideen hing nun freilich auch seine eigenthümliche Auffassung der Christologie zusammen, von der wir oben gesprochen haben. Daher mußte nach seiner Anschauungsweise bei Christus wie bei allen Menschen und in der ganzen Schöpfung jene Verherrlichung der Natur, welche an ihm zuerst vollzogen werden sollte, bedingt sein durch die vorangegangene freie Entwickelung derselben. Und in dieser Auffassungsweise des Erlösungswerks vorzugsweise als neue verherrlichende Schöpfung, nicht Heilung von dem Verderbnisse, konnte sich ja Theodor überhaupt an das Eigenthümliche der orientalischen Kirchenlehre anschließen, welches nur in seinem System noch schärfer im Gegensatze gegen die andre Auffassungsweise hervorgehoben, und in Zusammenhang mit der ganzen Anthropologie systematischer begründet wurde.

Merkwürdig ist es dabei noch, daß, indem Theodor die Lehre von einer göttlichen Ursächlichkeit des Bösen so eifrig bekämpfte, und die Lehre von einer sich selbst bestimmenden Freiheit als Bedingung aller Entwickelung der Geisterwelt so sehr geltend machte, doch sein Princip dazu führte, das Böse als einen nothwendigen Uebergangspunkt in der

Entwickelung der Geisterwelt zu setzen, so wie eine endliche allgemeine Aufhebung des Bösen durch die Erlösung darin begründet war, welches letzte Ergebniß, wie wir unten sehn werden, Theodorus ja auch würklich mit klarem Bewußtsein aussprach.

Aus der antiochenischen Schule ging Chrysostomus hervor, der sich aber von seinem Jugendfreunde Theodorus durch einen mehr praktischen als systematischen Geist unterschied, und dieser Unterschied würkte auch auf seine eigenthümliche Auffassung der hier zur Sprache kommenden Lehren besonders ein. Wir finden bei ihm die in der orientalischen Kirche am meisten vorherrschende Lehrweise, wie sie dort in demselben Zeitpunkte, als die pelagianischen Streitigkeiten im Occident ausbrachen, bestand. Sein milder, vorherrschend praktischer, wenig systematischer, allem Schroffen abgeneigter Geist konnte sich aber auch mit der orientalischen Auffassungsweise am leichtesten verschmelzen und sie eigenthümlich verarbeiten. Schon seine ganze Eigenthümlichkeit, sein Lebens- und Bildungsgang mußten ihn von dem augustinischen System fern halten. Sein christliches Leben war nicht aus einer solchen gewaltigen Crisis hervorgegangen, wie wir es bei dem Augustin bemerkten; sondern von früher Jugend an hatte sich dasselbe gleichmäßig entwickelt unter dem Einflusse eines tiefen Studiums der heiligen Schrift und frommer auf die christliche Anregung seines Gemüths viel einwürkender Umgebungen. Durch fortgesetzte ernste Selbstprüfung bei eifrigem Streben nach dem Ideal christlicher Heiligung, wie dadurch, daß er die heilige Schrift ganz in sein inneres Leben aufnahm und sie durch reiche innere Erfahrung ver-

stehn lernte, durch Alles dies wurde er bewahrt von den Einseitigkeiten einer pelagianischen Anthropologie. Er hatte aus eigener innerer Erfahrung, wie aus tieferem Verständnisse der Schrift, verstehn gelernt, was das eigenthümliche Wesen eines göttlichen, die menschliche Natur erneuenden Lebensprincips sei. Aber das Studium der Alten und sein freier, milder und liebevoller Sinn hatten ihn auch alle zerstreuten Strahlen des Gottverwandten in der noch nicht verklärten Menschennatur aufzusuchen und liebevoll sie zu umfassen angetrieben. Die Liebe, das vorherrschende Element seines Herzens, machte bei ihm auch in der Betrachtung des Entwickelungsgangs der menschlichen Natur von Anfang den Gesichtspunkt von einer väterlichen erziehenden Liebe zum vorherrschenden, und der Gesichtspunkt der strafenden Gerechtigkeit mußte bei ihm diesem untergeordnet werden. Das aus der Tiefe des christlichen Gemüths bei ihm hervorgehende innige lebendige Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit ließ ihn die Bedeutung der Lehre von der Gnade anerkennen; aber sein starkes Gefühl der sittlichen, freien Selbstbestimmung trieb ihn auch den freien Willen des Menschen als nothwendige Bedingung aller Gnadenwürkung sehr hoch zu stellen. Es war ein, aber vom Geist des Christenthums durchdrungener und verklärter, mit christlicher Demuth innig gepaarter christlicher Stoicismus, der ihn beseelte und begeisterte. Fest und tief gewurzelt war bei ihm die Ueberzeugung, welcher er unter allen Kämpfen und Leiden treu blieb, die Loosung seines Lebens, daß keine Macht dem schaden könne, der sich selbst nicht schade, sich selbst nicht verlasse und verrathe.

Es war dem sittlichen Eifer des Chrysostomus be-

sonders wichtig, dem Menschen jeden Entschuldigungsgrund für den Mangel sittlicher Anstrengungen zu entziehen. Sein praktischer Würkungskreis zu Antiochia und Constantinopel beförderte diese Richtung noch mehr bei ihm, denn in diesen großen Hauptstädten fand er viele, welche in den Gebrechen der menschlichen Natur, in der Macht des Satans, oder eines Verhängnisses einen Entschuldigungsgrund für ihren Mangel an thätigem Christenthum suchten.

Diese innerlichen und äußerlichen Triebfedern würkten auf die Entwickelung der Denkweise des Chrysostomus über diese Gegenstände besonders ein, und es kam bei seiner nach praktischen Bedürfnissen berechneten homiletischen Darstellungsweise besonders darauf an, welchem bei ihm grade augenblicklich vorherrschenden Interesse er besonders folgte. Seine wesentlichen Ideen sind folgende:

„Der erste Mensch befand sich in einem engelähnlichen Zustande, in ungetrübter Seligkeit, daher er desto leichter seine Abhängigkeit von Gott vergessen konnte. Gott gab ihm ein Gebot, um ihn zum Bewußtsein desselben zu bringen. Er fiel durch seine sittliche Nachlässigkeit. Da er sich des ungestörten Genusses der Glückseligkeit unwürdig gemacht hatte, wurde er aus dem Paradiese verstoßen; ihm zum Besten, damit er sich im Kampfe bilden sollte. Sein früherer Zustand im Umgang mit Gott, in einem schmerzen- und sorgenlosen Leben war ein Vorbild der Unsterblichkeit, zu welcher er unmittelbar würde übergegangen sein. Nun ist sein Körper sterblich und vielen Versuchungen zur Sünde zugänglich geworden [1].“ Bei der Stelle

1) Gegensatz zwischen dem σωμα θνητον und παθητον und dem σωμα ἀπαθες.

Röm. 5, 19. erklärt Chrysostomus: dies sei nicht so zu verstehen, als ob durch die Sünde des Einen alle Sünder geworden seien; sondern daß der Zustand der menschlichen Natur, welcher für den ersten Menschen Strafe gewesen, dadurch auf alle seine Nachkommen übergegangen sei. Aber diese Veränderung gereicht dem Menschen, wenn er es an seinem Willen nicht fehlen läßt, nur zum Besten. Er erhält dadurch viele Aufforderungen, das Vergängliche zu verachten, nach dem Himmlischen zu streben, viele Gelegenheit zur Entwickelung und Uebung der Tugenden. Die Beispiele der alten Glaubenshelden beweisen dies. Und so spricht Chrysostomus dabei seinen Lieblingssatz aus: Wenn wir nur wollen, wird uns nicht allein der Tod, sondern auch der Teufel selbst nicht schaden können [1]). Adams Sünde unter Umständen, welche ihm die Uebung des Guten so sehr erleichtern konnten, im Gegensatze gegen das von Andren unter schwierigen Kämpfen vollbrachte Gute, dies führte er oft als Beleg für die ihm immer so gegenwärtige Wahrheit an, daß Alles auf den Willen des Menschen ankomme, und ohne diesen nichts von außen nachtheilig oder vortheilhaft auf ihn einwürken könne.

Tief durchdrungen war Chrysostomus von dem Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, von dem Bedürfniß nach der Lebensgemeinschaft mit Christus. Mit Nachdruck verkündigte er die Wahrheit, welche er in den Briefen des Apostel Paulus, wie in seinem Innern fand, daß die Rechtfertigung, unter welcher er nicht bloß die Sündenvergebung, sondern auch die Mittheilung jener höheren, die Kräfte der

---

1) H. 10. in ep. ad Rom. §. 3.

beschränkten endlichen Natur weit übersteigenden Würde durch die Lebensgemeinschaft mit Christus verstand, nicht durch ein Verdienst und Thun von Seiten des Menschen, sondern durch den Glauben allein erlangt werde [1]). In der achten Homilie über den ersten Brief an die Korinther §. 4. sagt er: „Christus ist das Haupt, wir sind der Leib, kann wohl zwischen dem Haupt und dem Leib ein Zwischenraum sein? Er ist die Weinrebe, wir sind die Ranken. Wir sind der Tempel, er ist dessen Bewohner. Er ist das Leben, wir sind die Lebenden. Er das Licht, wir die Erleuchteten. Alles dies zeigt Vereinigung an, und läßt auch nicht den geringsten leeren Raum in der Mitte." Aber wichtig war es ihm auch überall dies hervorzuheben, daß zu glauben oder nicht zu glauben von der Selbstbestimmung des Menschen abhänge, daß es keine zwingende, nicht durch die eigenthümliche Willensrichtung in ihren Einwürkungen bedingte Gnade gebe; sondern daß alle Gnade nach Maßgabe der eigenen Willensbestimmung ertheilt werde. Auch von dieser Seite war ihm das Praktische das Wichtigste, sowohl dem hochmüthigen Selbstvertrauen als der sittlichen Verzagtheit und Selbstvernachlässigung entgegenzuwürken. „Gott zieht uns nicht mit Gewalt zu sich, sondern mit unsrem freien Willen, sagt er in der V Homil. Joh. §. 4. — verschließ nur nicht die Thür dem himmlischen Licht, und du wirst reichlich dadurch erfreut werden." „Gott kommt mit seinen Gaben unsrem Willen nicht zuvor; aber, wenn wir nur anfangen, wenn wir nur wollen, giebt er uns viele Mittel zum Heil [2])."

---

1) S. z. B. H. VII. et VIII. ep ad Romanos.
2) Hom. 18 Joh. §. 3.

Nestorius stimmte in seiner Anthropologie mehr mit dem Chrysostomus als mit dem Theodorus überein [1]). In derselben Zeit, als er in die Streitigkeiten über die Lehre von der Person Christi verwickelt wurde, waren Julianus und Cölestius mit mehreren gleichgesinnten Bischöfen, die als Pelagianer entsetzt worden, nach Constantinopel gekommen, und sie hatten am kaiserlichen Hofe Schutz gesucht, sie hatten sich auch an den Patriarchen gewandt. Nestorius war nicht geneigt, wie sein Vorgänger Attikus, an den sie sich früher gewandt hatten, sie als von den höchsten Kirchenautoritäten des Abendlandes Verurtheilte gleich von sich zu stoßen. Wahrscheinlich war auch die Darstellung, welche sie selbst ihm von ihrer Sache machten, geeignet, ihn von dem Standpunkt seiner gemäßigten antiochenischen Anthropologie günstig für dieselben zu stimmen. Er schrieb zuerst, ehe er sich für oder gegen sie entschied, an den römischen Bischof Cölestinus, und er

1) Wie hervorgeht aus den Auszügen und vier Predigten desselben, die in lateinischer Uebersetzung Marius Merkator überliefert hat, von denen die vierte auch vollständig in der griechischen Urschrift unter dem Namen des Chrysostomus uns geblieben, s. dessen Werke ed Montf. T. X. Sein heftiger Feind, Marius Merkator, erkennt selbst das Antipelagianische. Es kann sein, daß sie, wie er meint, im Gegensatz gegen pelagianische Meinungen gehalten worden, auf Veranlassung der durch die vertriebenen pelagianischen Bischöfe zu Constantinopel erregten Streitigkeiten; aber man ist doch keineswegs genöthigt, dies anzunehmen. Wenn auch eine ähnliche Beziehung statt fand, so hatte doch Nestorius wahrscheinlich nicht die Absicht, die Pelagianer, deren Lehren er so wenig kannte, zu bekämpfen; sondern vielmehr sich selbst gegen die Beschuldigungen, welche ihm seine Verbindung mit jenen Bischöfen vielleicht zugezogen hatte, zu verwahren.

verlangte von diesem eine bestimmte Nachricht von der ihnen Schuld gegebenen Irrlehre. Er schrieb zweimal, ohne Antwort zu erhalten, da der Hochmuth des römischen Bischofs wohl schon durch die Art seiner Anfrage beleidigt worden, und das war es, was der ganzen Sache des Nestorius so viel bei ihm schadete [1]). Damals hielt sich zu Constantinopel der schon öfter von uns erwähnte Marius Merkator auf, wahrscheinlich ein Laie aus dem nördlichen Afrika, der schon früher an den pelagianischen Streitigkeiten lebhaften Antheil genommen [2]), und der zugleich von Argwohn gegen die Rechtgläubigkeit des neuen Patriarchen erfüllt war, einer der ersten heftigen Gegner desselben. Er wurde durch diese Verhandlungen veranlaßt, eine Denkschrift über die pelagianische Sache am Hofe, unter Bischöfen und Großen zu verbreiten, welche Denkschrift wahrscheinlich erst später, als das Ansehn des Nestorius sank, die Vertreibung der Geflüchteten zur Folge hatte. Die Verbindung, in welche sich der römische Bischof mit den Feinden des Nestorius einließ, konnte diesen wohl desto günstiger für diejenigen stimmen, welche von derselben Seite her verfolgt worden waren. Er schrieb an den Cölestius einen Trostbrief [3]), durch den er ihn als einen verfolgten Zeugen der Wahrheit zum standhaften Bekenntniß derselben ermahnt und ihm Hoffnung zu machen sucht, daß die Stürme, welche damals die Kirche bewegten, auch eine

1) S. oben S. 983.

2) S. Augustins Antwortschreiben auf einen Brief desselben v. J. 418. ep. 193. unter Augustins Briefen.

3) Marius Merkator hat ihn übersetzt; s. dessen Werke, fol. 71.

eine neue Untersuchung zu seinem Vortheile herbei führen würden. Nestorius erwartete ja anfangs Gutes von dem Concil, das sich zu Ephesus versammeln sollte; s. oben.

Diese Vorfälle veranlaßten, daß die cyrillische Parthei des ephesinischen Concils den Pelagius und Cölestius und ihre Anhänger, von denen und deren Lehre sie wohl wenig wissen, und um die sie sich sonst wenig bekümmern mochte, dem Ansehn des römischen Bischofs huldigend, zugleich mit dem Nestorius verdammte. Aber die Orientalen wollten auch keineswegs als Pelagianer angesehn sein. Vielmehr suchten ihre Abgeordnete zu Constantinopel die Parthei Cyrills den Abendländern als Solche verdächtig zu machen, welche Häretiker, Euchiten, die dasselbe lehrten mit dem Cölestius und Pelagius [1]), in ihre Gemeinschaft aufgenommen hätten [2]).

Immer blieb es auch die herrschende Richtung der griechischen Kirchenlehre, daß man zwischen beiden Extremen die Mitte zu halten suchte, ohne auf schärfere Bestimmungen des Verhältnisses zwischen dem freien Willen und der Gnade sich einzulassen. Zum Beleg wollen wir hier noch die Lehren eines ausgezeichneten Mannes der egyptischen Kirche, des Abts Isidorus von Pelusium, zusammenstellen.

---

1) Sie wußten wohl wenig von diesen Letzteren, sie hatten wohl nur gehört, daß sie eine vollkommene Heiligkeit der Gläubigen lehrten, und deshalb verglichen sie die Euchiten mit denselben.

2) *Τα αὐτα φρονουντας Κελεςιῳ και Πελαγιῳ, Εὐχιται γαρ εἰσιν ἠγουν Ἐνθουσιαςαι.* Es waren also keineswegs Pelagianer gemeint, sondern Euchiten, welche aber, um sie unter einem im Occident bekannteren Namen, als Häretiker, darzustellen, als gleichdenkend mit dem Pelagius bezeichnet wurden. S. den Brief der Abgeordneten an den Bischof Rufus ep. 170. unter Theodorets Briefen.

„Durch die erste Sünde ist die Natur des ersten Menschen der Herrschaft des Vergänglichen und den Reizungen der Sinnenlust anheim gefallen [1]). Da er in diesem Zustande sein Geschlecht fortpflanzte, ging derselbe auch auf seine Nachkommen über, und das Uebel wird bei den Menschen noch vermehrt durch die eigene Nachlässigkeit des Willens. Doch bleibt immer der Same des Guten [2]) in der menschlichen Natur, diejenigen, welche denselben ausbildeten, zeichneten sich aus, diejenigen, welche ihn unterdrückten, werden bestraft. Auch für das, was von unsrem Willen ausgeht, bedürfen wir des Beistandes der göttlichen Gnade. Dieser fehlt aber nie allen denjenigen, welche nur all das Ihrige thun. Es kann wohl in besonderen Fällen eine zuvorkommende Gnade geben, obgleich in der Regel die Gnade nicht eine zuvorkommende ist, aber eine zwingende, unwiderstehliche Gnade giebt es nicht. Der Beistand der Gnade ist kein solcher, welchen der Mensch nicht durch seine Schuld verlieren könnte, und der ihm ohne alle seine Anstrengungen gegeben würde. Die Gnade, welche auch die Schlafenden weckt, und die auch nicht Wollenden antreibt, wird gewiß diejenigen nicht verlassen, welche von selbst das Gute wählen. Das Wort des Herrn: „Das fasse nur der, welchem es gegeben worden," Matth. 19, 11., ist keineswegs so zu verstehn, als ob Manchem das Bessere nach willkürlicher Bestimmung [3]) gegeben würde, denn so wäre das Himmelreich keine Belohnung des Kampfes" [4]).

1) σωμα θνητον και παθητον.

2) τα εἰς καλοκαγαθιαν σπερματα.

3) ἀποκληρωσις.

4) S. l. III. ep. 204. l. II. ep. 2. III, 171. III, 13. III, 165.

d. Die Lehre von den Sakramenten.

Die Geschichte der Lehre von der Kirche, besonders unter den Lateinern, haben wir schon in dem ersten Abschnitte genugsam entwickelt. In der griechischen Kirche wurden zwar die aus der Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche fließenden Folgerungen, von denen wir in jenem Abschnitte gesprochen haben, in der Theorie nicht so systematisch ausgebildet und durchgeführt, und es leuchten bei Einzelnen, wie bei einem Chrysostomus und bei einem Isidorus von Pelusium, geistigere Auffassungen des Begriffs von der Kirche hervor. Doch war im Ganzen die Praxis des kirchlichen Lebens nicht minder beherrscht von den aus der Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche sich ergebenden Principien über das Ansehn einer äußerlichen Kirche, der Ueberlieferung, der Concilien, und den darin begründeten Vorstellungen von dem Wesen und den Würkungen der Sakramente.

Der Begriff von den Sakramenten mußte natürlich zuerst ein sehr unbestimmter sein, denn es war hier nicht, wie bei andren Lehren, ein gewisser Inhalt schon in der heiligen Schrift und in dem christlichen Bewußtsein gegeben, den man nur weiter zu entwickeln brauchte; sondern hier mußte zuerst von dem Einzelnen aus, dadurch, daß man das gemeinsame Verhältniß des Einzelnen zu dem christlichen Leben und Bewußtsein zusammenfaßte, der allgemeine Begriff gebildet werden. Dazu kam noch, daß man in der Auswahl derjenigen Gegenstände selbst, welche man unter diesem Begriff zusammenfaßte, keine festen Bestimmungsgründe hatte, und dazu trug auch besonders das Schwan-

kende und Unbestimmte des Namens bei, der sich ohne bestimmtes Bewußtsein gebildet hatte. Der Name sacramentum entstand aus Uebertragung des Griechischen μυστήριον, wurde schon in der vorigen Periode, wie es der lateinische Sprachgebrauch zuließ, zur Bezeichnung jedes Heiligthums, jeder heiligen Sache gebraucht, und nun bald auf heilige Lehren, bald auf heilige Zeichen angewandt. Schon in der vorigen Periode war diese Bezeichnung besonders der Taufe, dem heiligen Abendmahl und der Confirmation beigelegt worden; doch bemerkten wir ja auch schon in der vorigen Periode die Neigung zur Vervielfältigung heiliger Zeichen in dem kirchlichen Leben. In dieser Periode wurde eine solche Vervielfältigung besonders in der griechischen Kirche durch die vorherrschende liturgische und die sich daran anschließende mystisch-theurgische Richtung [1]) befördert, wie dies in den untergeschobenen Schriften des Dionysius Areopagita aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert sich zeigt. Augustin hat das Verdienst, daß er zuerst in diese Lehre an die Stelle der rhetorischen Uebertreibungen größere dogmatische Strenge hinein brachte, und daß er, indem er dieselbe mit hellerem Bewußtsein im Zusammenhang des christlichen Geistes aufzufassen suchte, der falschen magisch-theurgischen Richtung, welche sich an die Auffassung dieser Lehren anschloß, ein Gegengewicht leistete.

Augustin bezeichnet die Sakramente als sichtbare darstellende Zeichen einer unsichtbaren göttlichen Sache, durch

---

1) Es erhellt leicht, wie der Mysticismus, nach verschiedenen Richtungen, das Sinnliche sich aneignen kann zu einer Symbolik für seine Gefühle und Anschauungen, oder auch feindselig auftreten gegen alle Versinnlichung des Geistigen und Göttlichen.

welche das Göttliche, gleichwie durch Schrift, durch äußeres Wort dargestellt werde. Es ergiebt sich daher bei ihm die Unterscheidung zwischen der unsichtbaren göttlichen Sache, der unsichtbaren Gotteskraft, der Mittheilung des Göttlichen selbst und dem Sakrament als äußerem darstellenden Zeichen (die res divinae sanctae, die virtus sacramenti und das sacramentum). Ohne solche äußere Zeichen kann keine religiöse Gemeinschaft bestehn, mag sie von einer wahren oder einer falschen Religion ausgehn. Daher waren auch im Christenthum wie im Judenthum solche Zeichen nothwendig. Das Eine ist das Ewige und Unwandelbare, das Andre das Wandelbare, gleichwie Wort und Schrift wechseln, wenn auch was dadurch dargestellt wird, dasselbe bleibt.

So konnte daher Gott unbeschadet seiner unwandelbaren Rathschlüsse jene äußeren Formen nach dem Wechsel der Zeiten, dem sie jedesmal angemessen waren, wechseln lassen [1]). Was Augustin besonders gegen die Manichäer bemerkte, insofern diese behaupteten, daß wenn die alttestamentlichen Einrichtungen würklich von demselben Gott wie das neue Testament herrührten, sie nicht durch ihn hätten aufgehoben werden können. Das äußere Zeichen kann die göttliche Sache nicht zu dem Menschen bringen, wenn nicht das Innere des Menschen für die Gemeinschaft mit Gott empfänglich ist, wie dies aus Augustins Lehre von der

---

1) Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia? — In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur. Augustin. c. Faustum l. XIX. c. 11 et 12. und Tractat. 80. in Joannem §. 3.

Gnade folgte — und hier schloß sich der Gegensatz gegen den Aberglauben an, der mit den magischen Würkungen der Sakramente getrieben wurde, von welcher Seite Augustin anregend zum lebendigen Christenthum in den folgenden Jahrhunderten bis unter die jansenistischen Streitigkeiten einwürkte. Auch ist die göttliche Sache nicht nothwendig an die äußerlichen Zeichen gebunden, daß Gottes Gnade nicht ohne dieselben würken könnte [1]). Aber in der gewöhnlichen Ordnung sind die Sakramente Organe der Mittheilung für die göttliche Sache, und wer sie verachtet, schließt sich durch seine Verachtung göttlicher Stiftung von der Theilnahme an der göttlichen Sache selbst aus. Das Sakrament behält als göttliche Stiftung seine objektive Bedeutung, unabhängig von der subjektiven Beschaffenheit dessen, der an demselben Theil nimmt, wie dessen, der es darreicht, wenn gleich es demjenigen, der es unwürdig thut, nur zur Verdammniß gereicht. Dies hervorzuheben wurde Augustin besonders durch die Polemik gegen die Donatisten veranlaßt. Er bediente sich in Beziehung auf die Taufe häufig der Vergleichung mit dem Zeichen, welches den Soldaten als Merkmal des kaiserlichen Dienstes aufgeprägt wurde, welches unauslöschlich bleibe, und auch denen bleibe, welche dem Dienste untreu würden; aber dann nur ein Zeugniß gegen sie abgebe (das stigma militare, character

1) Quomodo et Moses sanctificat et Dominus? Non enim Moses pro Domino, sed Moses visibilibus sacramentis per ministerium suum; Dominus autem invisibili gratia per spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Aber absurdum nennt er es zu behaupten etiam istam invisibilem sanctificationem sine visibilibus sacramentis nihil prodesse. Quaestionum in Leviticum l. III. quaest. 84.

militaris, daher character indelebilis). Als das eigenthümliche der christlichen Freiheit im Gegensatz gegen die jüdische Knechtschaft betrachtete Augustin nicht allein dies, daß das Christenthum als die Religion des Geistes nur wenige einfache und leicht zu beobachtende Zeichen mit sich führe; sondern auch dies, daß im Christenthum die Sakramente gefeiert würden mit Bewußtsein dessen, was durch dieselben dargestellt werde, und daher mit Freiheit, in der alttestamentlichen Oekonomie hingegen sie gefeiert worden seien mit ehrfurchtsvoller Scheu ohne dies begleitende klare Bewußtsein, daher der Geist den äußerlichen Zeichen dienstbar. Das Verständniß des Sakraments erweiset sich darin, daß es der Betrachtung die Liebe Gottes offenbart und zur Liebe Gottes und der Menschen die Herzen entzündet. Die Propheten, welche das Zeichen von der göttlichen Sache zu unterscheiden wußten und in jenem nur diese verehrten, lebten daher schon im Geiste der Freiheit [1]).

Was die Zahl der Sakramente betrifft, so war ja durch die Idee von dem partikulären Priesterthume, von der äußerlichen Ueberlieferung des heiligen Geistes von den

1) Posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum judicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum operatione gravi onerati sumus; sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina. — Quae unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute; sed spiritali potius libertate veneretur. De doctrina Christiana l. III. §. 13. Nihil tam pie terret animum, quam sacramentum non intellectum, intellectum autem gaudium pium parit et celebratur libere, si opus est tempori — der rechte Gegensatz gegen die Sakramentvergötterung. Expositio epistolae ad Galatos c. 3 §. 19. Vergl. ep. 54. ep. 55. und 138. ad Januarium.

Aposteln her durch die Handauflegung die Auffassung der Ordination in gleichem Rang mit den drei andren Sakramenten längst vorbereitet [1]). Der mystisch-symbolisirende Geist in den pseudodionysischen Schriften ließ außer jenen bemerkten vier Sakramenten noch zwei andre aufnehmen, die Einweihung in das Mönchsthum und die Gebräuche bei Bestattung der Verstorbenen. Augustin hingegen mußte durch seine richtige Auffassung der freien geistigen Gottesverehrung im Gegensatz gegen die knechtische Ceremonialreligion im Judenthum nur wenige Sakramente anzunehmen veranlaßt werden, wie er denn auch, wo er diesen Gegensatz bezeichnet, nur Taufe und Abendmahl nennt [2]), mit dem Zusatze, und wenn noch etwas Andres in der heiligen Schrift empfohlen werde. Doch war der Begriff, welchen er von dem Sakrament als heiligem Zeichen entwickelt hatte, noch nicht bestimmt genug, daß nicht auch manches Andre in denselben hätte aufgenommen werden können — und was Augustin in dem allgemeinen Kirchengebrauch gegeben fand, das glaubte er ja entweder von apostolischer Ueberlieferung oder der göttlichen Anordnung durch allgemeine Concilien ableiten, und daher alle solche heilige Gebräuche und Zeichen in seinen Begriff mit aufnehmen zu müssen. Daher schloß er sich an die in der abendländischen Kirche herrschend gewordene Vierzahl an, die auch sonst zu seinen Ideen paßte [3]), und indem er ge-

---

1) So mit Taufe und Abendmahl zusammengestellt bei Gregor von Nyssa über die Taufe Christi. Der, welcher vorher εἷς των πολλων war, ἀορατῳ τινι δυναμει και χαριτι την ψυχην μεταμορφωθεις προς το βελτιον.

2) ep. 118.

3) S. c. ep. Parmenian. l. II. c. 13.

gen die Pelagianer [1]) behauptete, daß die Vollziehung des natürlichen Triebes durch die religiös-sittliche Beziehung der ehelichen Gemeinschaft geheiligt werde, wurde er dadurch veranlaßt, auch die Schließung der Ehe unter die Sakramente zu rechnen, wozu auch der Gebrauch des Wortes *μυςηριον* in dieser Beziehung in dem Brief an die Epheser zu berechtigen scheinen konnte [2]), und auf alle Fälle lag der höhere christliche Begriff von der Ehe dabei zum Grunde.

Was die Lehre von der Taufe betrifft, von welcher man aus dem Grunde, den wir in der vorigen Periode bemerkt haben, die Lehre von der Wiedergeburt nicht trennte, so mußte hier nun die Differenz wieder hervortreten, welche wir in dem Lehrbegriff der orientalischen und der occidentalischen Kirche in Hinsicht der Anthropologie und der Erlösungslehre wahrnehmen, daß in der abendländischen Kirche mit der Erbsünde die negative Würkung der Erlösung in der Befreiung von derselben, in der morgenländischen Kirche hingegen die positive Würkung der Erlösung als einer neuen Schöpfung besonders hervorgehoben wurde. So nennt Gregor von Nazianz [3]) die Taufe eine göttlichere Schöpfung, etwas Höheres als die ursprüngliche Naturbildung [4]). So sagt auch Cyrill von Jerusalem zu den zu Taufenden: „Wenn du glaubst, empfängst du nicht allein Vergebung

1) Da diese ihn beschuldigten, daß er durch seine Idee von der aus der Sünde herrührenden concupiscentia die Ehe selbst zu etwas Sündhaftem mache.

2) De nuptiis et concupiscentia l. I. c. 17.

3) orat. 40 de baptismo.

4) *πλασις θειοτερα και της πρωτης ὑψηλοτερα.*

der Sünden, sondern du würkst auch das Uebermenschliche. Du empfängst der Gnade so viel als du fassen kannst" [1]). Diese Differenz mußte besonders bei der Kindertaufe hervortreten. Nach dem nordafrikanischen Lehrbegriffe, nach welchem alle Menschen von der Geburt durch die von Adam her fortgepflanzte Schuld und Sünde derselben Verdammniß unterworfen werden, das Princip aller Sünde in sich tragen, mußte bei der Kindertaufe, wie bei der Taufe der Erwachsenen, die Befreiung von der Erbsünde und Erbschuld besonders hervorgehoben werden, und sie hatten die alte Taufformel für sich, welche aber doch aus einer Zeit herrührte, da noch keine Kindertaufe, statt gefunden, und welche man nachher unverändert auf die Kinder angewandt hatte, weil man sich scheute, mit der geheiligten, in apostolischem Ansehn stehenden Formel eine Veränderung vorzunehmen, wenn gleich man in dem Sinn der Anwendung dieser Formel keineswegs übereinstimmte. So sagt Gregor von Nazianz, den Kindern sei die Taufe ein Siegel (Verwahrungsmittel der aufkeimenden menschlichen Natur gegen alles Böse durch das ihr mitgetheilte höhere Lebensprincip), für die Erwachsenen sei es auch Sündenvergebung und Wiederherstellung des durch die Sünde gefallenen Bildes [2]). Er betrachtet daher die Kindertaufe als eine priesterliche Weihe, welche dem Kinde von Anfang an ertheilt werde, damit das Schlechte in demselben keinen Raum gewinne [3]). Chry-

---

1) Cateches. 17. c. 17. 18. *ποιεις και τα ὑπερ ἀνθρωπον.*

2) *Τοις μεν ἀρχομενοις σφραγις, τοις τελειοτεροις την ἡλικιαν και χαρισμα και πεσουσης εἰκονος δια την κακιαν ἐπανορθωσις.* Orat. 40. f. 640.

3) *Μη λαβετω καιρον ἡ κακια, ἐκ βρεφους ἁγιασθητω.* l. c. 648

sostomus führt in einer an die Neophyten gerichteten Homilie zehn verschiedene Gnadenwürkungen der Taufe an, und er klagt dann über diejenigen, welche die Gnade der Taufe nur in die Sündenvergebung setzten [1]). Freilich zeigt sich hier der Unterschied zwischen dem mehr rhetorisirenden Chrysostomus und dem systematischen Augustinus, denn dieser würde jene zehn Bezeichnungen auf Einen Grundbegriff zurückgeführt haben, in dem sich Alles zusammenfassen ließ. Aber doch lag dabei auch jene bemerkte Differenz der allgemeinen christlichen Anschauungsweise zum Grunde. Daher setzt Chrysostomus hinzu: Deshalb taufen wir auch die Kinder, obgleich sie nicht durch Sünde mit befleckt sind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindschaft, Erbschaft und Brüderschaft durch Christus ertheilt werde, damit sie Glieder Christi sein sollten [2]).

Diese Worte des Chrysostomus sind uns freilich nur in der lateinischen Uebersetzung, und nur durch ein Citat des Pelagianers Julian bekannt geworden [3]). Aber ihre Aechtheit wird schon beglaubigt dadurch, daß Augustin nichts gegen dieselben sagen konnte, sondern nur durch eine andre Deutung dem Pelagianismus diese Stütze zu nehmen suchen mußte. Und es stimmt ja auch diese Stelle mit der bemerkten Eigenthümlichkeit in dem Lehrtypus, wie der orientalischen Kirche überhaupt, so des

1) Vides quot sunt baptismatis largitates, et nonnulli deputant, coelestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere, nos autem honores computavimus decem.

2) Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint.

3) S. Augustin. c. Julianum l. I. §. 21.

Chrysostomus insbesondre ganz überein. Julian hatte Unrecht, die Worte des Chrysostomus ganz nach seinem Sinne zu erklären, als wenn Chrysostomus hätte sagen wollen, daß die menschliche Natur noch ganz in demselben Zustande, wie der ursprüngliche war, geboren werde, denn dies stritt ja mit seiner Lehre von der durch die Sünde des ersten Menschen verlornen ἀπαθεια; s. oben. Aber wenn Julian nur darin Unrecht hatte, daß er die Worte außer dem Zusammenhang mit der ganzen dogmatischen Denkweise des Chrysostomus betrachtete; so that ihnen Augustin offenbare Gewalt an, wenn er sie nach seinem System erklärte, bloß von dem Mangel eigener aktueller Sünden, denn in diesem Falle würde ja der von Chrysostomus gemachte Gegensatz gar nicht passen.

Auch Isidorus von Pelusium antwortet auf die Frage, warum sündenlose Kinder getauft würden [1]): Einige, welche die Sache zu beschränkt auffaßten [2]), sagten, deshalb damit sie gereinigt würden von der durch Adam auf sie verpflanzten Sünde. Dies sei zwar auch nicht zu leugnen, doch sei dies nicht das Einzige. Dies wäre noch nicht etwas so Großes; aber noch viele andre Gnadengaben würden ihnen mitgetheilt, welche über die Schranken der menschlichen Natur weit hinausgingen, die Kinder würden nicht nur von den Sündenstrafen befreit, sondern auch eine göttliche Wiedergeburt, die Kindschaft, die Rechtfertigung [3]), die Gemeinschaft mit Christus werde ihnen mit-

---

1) epp. V, 195.

2) σμικρολογουντες.

3) δικαιωσις, hier ohne Zweifel in dem augustinischen Sinne Gerechtmachung, Heiligmachung durch die Gemeinschaft mit Christus.

getheilt. Das Heilmittel sei weit mehr als bloß Aufhebung des Uebels [1]).

Theodorus von Mopsuestia schloß sich hier nur dem Einen Moment der orientalischen Kirchenlehre an, welches bei der Kindertaufe immer am meisten hervorgehoben wurde; er ließ das andre aber ganz fallen, wie es sein System forderte. Es ist nach seiner Lehre derselbe Zustand der wandelbaren und versuchbaren Menschennatur, in welchem der erste Mensch geschaffen worden (s. S. 1365.), und in welchem alle Kinder geboren werden. Die Taufe hat bei den Erwachsenen einen zwiefachen Zweck, ihnen die Sündenvergebung zu verleihen, und sie durch die Gemeinschaft mit Christo zur Theilnahme an seiner Unsündlichkeit und sittlichen Unwandelbarkeit zu erheben, der Uebergang aus dem ersten Abschnitt der Lebensentwickelung der Menschheit in den zweiten Abschnitt, welcher erst mit der allgemeinen Wiederbringung (s. S. 1368.) vollkommen eintreten wird. Das was bei der Taufe empfangen wird, ist Princip und Unterpfand jener Anamartesie, welche erst dann zu ihrer völligen Vollziehung gelangen wird. Bei der Kindertaufe kann nun natürlich nach Theodors Lehre von einer eigentlichen Sündenvergebung nicht die Rede sein; sondern ihr Zweck ist nur die Mittheilung jenes neuen höheren Lebens der Sündenlosigkeit, dessen die ganze menschliche Natur bedarf. Er unterschied demnach eine zwiefache Bedeutung der Sündenvergebung, auf deren Ertheilung sich die Taufformel beziehe [2]).

---

1) Kein φαρμακον ἀντιῤῥοπον του τραυματος.

2) So Theodorus in seiner Anrede an die Neophyten: Renatus alter factus es pro altero, non jam pars Adam mutabilis et peccatis circumfusi; sed Christi, qui omnino inculpabilis per

Er nahm also in dieser letzteren Hinsicht dieselbe übernatürliche Mittheilung bei der Kindertaufe wie bei der Taufe der Erwachsenen an, wenn gleich er nach seiner schärfer sondernden Verstandesrichtung auch hier das, was nur Symbol und Vehikel ist, von dem, was das würksame Princip ist, sorgfältiger unterschied, damit man nicht einer magischen Würkung des Wassers zuschreiben sollte, was allein der Würksamkeit des heiligen Geistes zugeschrieben werden könne [1]). Es verhalte sich nach der Vergleichung, deren sich Christus in dem Gespräch mit dem Nikodemus bediene, das Wasser zu der Schöpferkraft Gottes bei der neuen höheren Geburt, wie der Leib der Mutter zu der Schöpferkraft Gottes bei der natürlichen Geburt [2]).

An diese Auffassungsweise schlossen sich, wie man dies

---

resurrectionem factus est. Act. IV. Concil. oecumen. V. c. 36. *Δυο ἀφεσεις των ἁμαρτιων, την μεν των πεπραγμένων, την δε την ἀναμαρτησιαν, ἀφεσιν ἁμαρτιων τελειαν και κυριωτατην και ἀναιρεσιν ἁμαρτιας παντελη.* (Die Zweideutigkeit, welche das griechische *ἀφεσις* der Etymologie nach haben konnte, kam ihm hier zu Hülfe.) *ἠρξατο μεν ἐμφανιζεσθαι ἀπο της κατα τον δεσποτην Χριςον οἰκονομιας και ἐν ἀῤῥαβωνος ἡμιν διδοσθαι ταξει. διδοται δε τελειως και ἐπ᾽ αὐτοις ἐργοις και ἐν τῃ μετα την ἀναστασιν ἀποκαταστασει, ὑπερ ἡς ἱνα τυχωμεν και ἡμεις και τα βρεφη βαπτιζομεθα.*

1) Das Wasser *το ἐν ᾡ πληρουται το ἐργον*, das *πνευμα ἐν τῳ ὑδατι την οἰκειαν πληρουν ἐνεργειαν. τουτου γε ἑνεκα και ἐν τῳ βαπτισματι το μεν πνευμα μετα πατρος και υἱου ὀνομαζομεν, τουδε ὑδατος οὐ μεμνημεθα, ὡς φαινεσθαι, ὁτι το μεν συμβολον και χρειας τινος ἑνεκεν παραλαμβανεται, το δε ὡς ἐνεργουν ἐπικαλουμεθα.*

2) *ὡςπερ ἐπι της φυσικης γεννησεως ἡ κοιλια το φυσικον ἐργαστηριον ἐστιν, ἐν ᾡ το τικτομενον ἀποτελειται θειᾳ δυναμει, οὑτω και ἐνταυθα το ὑδωρ ἐν ταξει της μητρος λαμβανεται, το δε πνευμα ἐν ταξει του διαπλαττοντος δεσποτου.*

besonders aus den Erklärungen des Cölestius und des Julianus ersieht, die Pelagianer an, obgleich dieselbe in ihrem System nicht so begründet war, wie in dem orientalischen und in dem antiochenischen. So ist es zu verstehn, was Cölestius in seinem nach Rom übersandten Glaubenssymbol sagt: „Die Kinder müßten nach der Regel der allgemeinen Kirche und nach dem Ausspruch des Evangeliums getauft werden zur Vergebung der Sünden. Weil der Herr beschlossen, daß das Himmelreich nur den Getauften ertheilt werden könne, und weil die Kräfte der Natur dazu nicht fähig seien, müsse es durch die Freiheit der Gnade verliehen werden" [1]). Es erhellt, daß Cölestius, eine den Kindern anklebende Sündhaftigkeit leugnend, die Taufe auf Vergebung der Sünden in dieser Beziehung nur ähnlich wie Theodorus von Mopsuestia verstehn konnte, und so verstand er auch unter dem Himmelreich ähnlich wie dieser das, was über die Gränzen der menschlichen Natur hinausliegt, das, was nur durch eine höhere Mittheilung Gottes ihr verliehen werden konnte. So konnte der Pelagianer Julian, obgleich er die Statthaftigkeit einer Sündenvergebung bei den Kindern durchaus leugnete, doch erklären, daß die Taufe, seitdem sie durch Christus eingesetzt worden, allgemein und nothwendig für jedes Alter anerkannt werden müsse, daß jeden die ewige Verdammniß treffe, wer leugne, daß sie auch den Kindern nützlich sei [2]).

---

1) Augustin. de peccato originis c. V

2) Nos gratiam Christi, id est baptisma, ex quo ritum ejus Christus instituit, ita necessariam omnibus in commune aetatibus confiteri, ut quicunque eam utilem etiam parvulis negat, aeterno feriamus anathemate. Opus imperf. c. Julian. l. III. c. 149.

Die Gnade der Taufe — sagte er — sei überall dieselbe; ihre Würkungen aber erschienen verschieden nach dem verschiedenen Verhältnisse der Subjekte. Bei den Einen müsse die negative Würkung, die Vergebung der Sünden der positiven, der Erhöhung der Natur vorangehn, bei den Kindern finde nur die Veredlung der in ihrem ursprünglich guten Zustande vorhandenen Natur statt [1]). Wenn gleich es den Pelagianern nach den Principien ihres Systems nahe liegen konnte, der Taufe als äußerlicher Handlung eine bloß symbolische Bedeutung zuzuschreiben, so konnten sie doch, in dieser wie in vieler andrer Hinsicht, nicht dazu kommen, sich frei von der kirchlichen Ueberlieferung ihrer Zeit zu entwickeln; sondern sie suchten das in derselben Gegebene so gut sie konnten mit ihren auf einem ganz andren Wege entstandenen Principien zu vereinigen. Auch von dem Verhältnisse der göttlichen Sache zum äußerlichen Zeichen, der Wiedergeburt zur äußeren Taufe, hatten sie ganz dieselben Vorstellungen, welche in der Kirche die herrschenden waren; denn dies erhellt ja schon aus dem, was sie von den Würkungen der Kindertaufe lehrten, und Julian sprach sich ganz bestimmt darüber aus [2]).

Von der einen Seite erschien den Pelagianern die schon seit

1) l. c. §. 151. Quae tamen gratia, quoniam etiam medicina dicitur, facit alios ex malis bonos; parvulos autem, quos creat condendo bonos, reddit innovando adoptandoque meliores. — Aequaliter cunctis a se imbutis adoptionis et sanctificationis et promotionis dona conferre. l. c. l. II. c. 116.

2) Wenn er sagt von der Taufgnade: Infusa semel uno virtutis suae impetu atque compendio diversa et plurima delet crimina. Opus imperfectum. l. II. c. 212.

seit den Zeiten Cyprians durch Verwechselung des Inneren und Aeußeren bei der Taufe in der nordafrikanischen Kirche besonders vorherrschend gewordene Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder als etwas Empörendes, wodurch eine tyrannische Willkür Gott zugeschrieben werde. Aber von der andren Seite mußten sie selbst doch nach der eben entwickelten Theorie die höhere Gnade der Theilnahme an der höchsten Stufe der Seligkeit in dem Gottesreiche nur durch die Erlangung der Taufe bedingt setzen, und auch sie fanden dies in den Worten Christi an Nikodemus, da auch sie Geistestaufe und Wassertaufe nicht von einander trennten. Demnach mußten sie in Beziehung auf die nicht getauften Kinder nothwendig behaupten, daß sie, wenn gleich von den Strafen frei, doch von jenem höheren Zustande ausgeschlossen würden und nur in einen gewissen Mittelzustand gelangten. Dies wollte Cölestius in den oben bemerkten Erklärungen würklich sagen.

Und zu demselben Ergebnisse mußte in dieser Hinsicht Jeder hingeführt werden, wer sich der orientalischen Auffassungsweise von den Würkungen der Taufe mehr anschloß und sich etwas Bestimmtes folgerecht denken wollte, falls er nicht eine allgemeine Erlösung oder Wiederbringung, zu der für die ungetauften Kinder jener Mittelzustand nur einen Uebergangspunkt bilden sollte, als das letzte Ziel setzte. Einen solchen Mittelzustand für die ohne ihre Schuld nicht Getauften setzte auch Gregor von Nazianz [1]). Augustin selbst hatte früherhin ähnlich gedacht [2]). Ambrosius

---

1) Orat. 40.

2) S. l. III. de libero arbitrio c. 23

von Mailand [1]) glaubte auch aus den Worten Christi an Nikodemus schließen zu müssen, daß Keiner ohne Taufe in das Himmelreich eingehn könne; er meinte aber, wenn gleich er keine Zuversicht darüber hätte, daß die ungetauften Kinder von Strafe frei sein würden. Pelagius selbst scheute sich etwas Bestimmtes in dieser Hinsicht auszusprechen, obgleich er bei consequentem Denken jener Folge aus seinen Principien ohnmöglich ausweichen konnte. Er sagte von den ungetauften Kindern, das wisse er sicher, daß sie als unschuldige Wesen der göttlichen Gerechtigkeit zufolge nicht bestraft werden könnten. Was aber aus ihnen werde, das wisse er nicht, wohl weil er in der heiligen Schrift keinen bestimmten Aufschluß darüber finden zu können meinte [2]).

Nun konnte aber doch Augustin nicht ohne Grund die Pelagianer der Inconsequenz anklagen, wenn sie die Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre beschuldigten, eine Willkür auf Gott zu übertragen, und dabei selbst um desto mehr in diesen Fehler verfielen, da sie annähmen, daß Gott die Unschuldigen von dem Gottesreiche ausgeschlossen, welches er Andren, die nichts vor ihnen voraus hätten, verliehen habe. Etwas durchaus Unbiblisches und in sich selbst Unhaltbares sei auch der Begriff von einem Mittelzustande zwischen der Unseligkeit und dem Reiche Gottes, denn der Mensch als Bild Gottes dazu bestimmt, in der

---

1) De Abrahamo l. II. §. 84.

2) Quo non eant, scio, quo eant, nescio. Und vielleicht wollte er dasselbe sagen mit den Worten in seinem Briefe an den römischen Bischof Innocenz: in perpetuam certamque vitam renasci eum, qui natus sit ad incertam.

Gemeinschaft mit Gott selig zu sein, könne außer derselben nur Unseligkeit finden [1]). Das Concil zu Carthago v. J. 418 verdammte endlich in seinem II. Canon die Lehre von einem solchen Mittelzustande für ungetaufte Kinder aus dem Grunde, weil man sich zwischen dem Reich Gottes und der Verdammniß nichts in der Mitte Liegendes denken könne. Dadurch war denn aber auch nach der Lehre dieses Concils die Behauptung von der ewigen Verdammniß aller ungetauften Kinder ausgesprochen, eine das menschliche Gefühl empörende Consequenz des Irrthums. Doch merkwürdig, daß grade diese Stelle des Canon in einem Theil der Handschriften fehlt.

Nach jener herrschenden Lehre von der Taufe mußte nun aber den Nachdenkenden die Schwierigkeit aufstoßen: wie man sich bei dem bewußtlosen Kinde eine göttliche Einwürkung zu denken habe. Augustin hätte durch seine oben entwickelten richtigen Principien über das Wesen des Sakraments Besseres finden können, wenn er nicht durch die Macht der Kirchenlehre beschränkt gewesen wäre. Seine Antwort erklärt freilich nichts; aber sie geht von einem tiefen Gefühl des Wesens der christlichen Gemeinschaft aus. Er sagt: „der Glaube der Kirche, welche die Kinder im Geist der Liebe Gott weihe, vertrete die Stelle ihres eigenen Glaubens; und wenn sie gleich noch keinen eigenen

---

1) Augustinus: Nunquam explicant isti, qua justitia nullum peccatum habens imago Dei separetur a regno Dei. De peccatorum meritis et remissione l. I. c. 30. Hoc novum in ecclesia, prius inauditum est, esse vitam aeternam praeter regnum coelorum, esse salutem aeternam praeter regnum Dei. Sermo 294.

Glauben hätten, so stehe doch der göttlichen Würksamkeit in ihren Gedanken nichts entgegen [1]).“ Seine Anschauungsweise war also ungefähr diese: daß wie das Kind, ehe sein leibliches selbstständiges Dasein sich ausgebildet, von den natürlichen Lebenskräften der leiblichen Mutter getragen werde, so es vor der selbstständigen geistigen Entwickelung zu eigenem Bewußtsein in geistlicher Hinsicht getragen werde von den höheren Lebenskräften jener geistlichen Mutter, der Kirche. Eine Idee, welche, wenn die sichtbare Kirche ihrem Ideal entspräche, in Beziehung auf die Kindertaufe nicht so buchstäblich verstanden eine gewisse Wahrheit haben würde.

Was die Lehre vom heiligen Abendmahl betrifft, so finden wir in dieser Periode ähnliche Abstufungen in den Vorstellungen von dem Verhältnisse der äußerlichen Zeichen zur dargestellten Sache, wie in der vorigen Periode. Auch in dieser am meisten vorherrschend die Idee von einer übernatürlichen geistig-leiblichen Gemeinschaft mit Christus vermitteist der innigen Durchdringung des Brodtes und Weines mit dem Leibe und Blute Christi. Wie bei dem Irenäus und Justin dem Märtyrer in der vorigen Periode tritt diese Auffassungsweise am stärksten ausgesprochen hervor bei einem Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Nilus, Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand. So erklärt Cyrill von Jerusalem für den Zweck des Abendmahls dies, daß wir Leib und Blut Christi, Christus selbst in uns aufnähmen [2]), daß, indem Christi

1) Nullus obex contrariae cogitationis ep. 23. ad Bonifacium.

2) Συσσωμοι και συναιμοι Χριστῳ, χριστοφοροι.

Leib und Blut in unsre Glieder übergehe, wir theilhaft würden der göttlichen Natur, an Leib und Seele geheiligt [1]); Chrysostomus, daß wir nicht bloß durch die Liebe mit dem Erlöser verbunden, sondern dem Wesen nach mit seinem Leib verschmolzen würden [2]). Er betrachtet die Einsetzung des Abendmahls als Beweis der größten Liebe des Erlösers zu den Menschen, wie er auf die innigste Weise sich mit ihnen vereinigen und sich ihnen mittheilen, seinen Leib in ihre ganze Natur übergehn lassen wollte, er gab sich den Verlangenden nicht allein zu sehn, sondern auch zu berühren und zu genießen [3]). So behauptet Hilarius von Poitiers, daß zwischen Christus und den Gläubigen nicht bloß eine Willensgemeinschaft, sondern eine natürliche Verbindung (nicht bloß per concordiam voluntatis, sondern auch per naturae veritatem) statt finde, theils weil Christus die menschliche Natur angenommen, theils weil er in dem Abendmahl seinen Leib, und dadurch sein in demselben wohnendes göttliches Leben den Gläubigen mittheile [4]).

Zwar bedienen sich diese Kirchenlehrer zuweilen, um die Würkung der Consekration bei dem Abendmahl zu be-

---

1) Cateches. 23.

2) *Εἰς ἐκεινην ἀνακερασθωμεν την σαρκα, κατ᾽ αὐτο το πραγμα.*

3) Hom. 46. in Joann.

4) Hilarius de trinitate l. VIII. §. 13. Quomodo non naturaliter in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit (er wollte uns die natura aeternitatis, sein göttliches Wesen mittheilen, indem er uns seinen Leib auf sakramentliche Weise mittheilte, jenes was Irenäus nannte ἑνωσις προς ἀφθαρσιαν.)

zeichnen, solcher Vergleichungen, welche eine eigentliche Verwandlung anzuzeigen scheinen, wie die Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana [1]); und sie gebrauchen solche Ausdrücke, welche Verwandlung aussagen könnten [2]). Aber diese Worte wurden auch häufig gebraucht, um eine andre Veränderung zu etwas Höherem, nicht grade eine Verwandlung anzuzeigen, und zumal in der rhetorisirenden Sprache der Kirchenlehrer, welche das Wunderbare recht stark bezeichnen wollen, darf man solche Ausdrücke nicht so streng nehmen, und auch bei jenen Vergleichungen kommt es hier nur auf den Vergleichungspunkt an, daß durch ein Wunder die vorhandene Substanz etwas andres werde, als sie früher war, gleichviel in welchem Sinne dies nun zu verstehn sei. Jenen Vergleichungen halten wieder andre das Gegengewicht, welche der Vorstellung von einer Verwandlung durchaus widersprechen, wie die mit dem bei der Confirmation gebrauchten Salböle, mit der dem Wasser bei der Taufe ertheilten höheren Weihe [3]). Die Streitigkeiten über die beiden Naturen in Christo gaben zuerst Veranlassung dazu, daß man die Begriffe über das Verhältniß des Brodtes und Weines zum Leib und Blute Christi bestimmter entwickelte; denn diejenigen, welche die Vereinigung zweier unwandelbar in ihrem Wesen verharrenden Naturen behaupteten, suchten dies durch die Vergleichung mit dem Abendmahl anschaulich zu machen. Wie die Symbole

1) S. Cyrill. Cateches. 22. Ambros. de mysteriis c. 9.

2) Wie μεταποιεῖν Cyrill. Cateches. 23. transfiguratio in corpus et sanguinem. Ambros. de incarnationis dominicae sacramento l. I. c. IV. § 23. de fide l. IV. c. X. §. 124.

3) S. Cyrill. Cateches. 21. §. 3.

des Leibes und Blutes Christi — sagt Theodoret — in ihrer ursprünglichen Substanz und Gestalt blieben, sich sehn und fühlen ließen als das, was sie früher waren, aber die Betrachtung des Geistes und der Glaube dasjenige in ihnen sehe, was sie geworden seien, wie sie auch angebetet würden [1]) als das, was sie dem Glauben seien [2]). Selbst ein römischer Bischof am Ende des fünften Jahrhunderts, Gelasius, erklärte sich auf dieselbe Weise [3]).

Gregor von Nyssa könnte hier allerdings eine Ausnahme machen. Indem er in seinem *λογος κατηχητικος* c. 37. die Art, wie Brodt und Wein Leib und Blut Christi

---

1) S. Bd. II. Abth. II. S. 701. und Ambros. de Spiritu sancto l. III. c. XI. §. 79. caro Christi, quae in mysteriis adoratur.

2) Theodoret im zweiten Dialog seines *ἐρανιστης*. *Μενει ἐπι της προτερας οὐσιας και του σχηματος και του εἰδους και ὁρατα ἐστι και ἁπτα, οἷα και προτερον ἦν, νοειται δε ἅπερ ἐγενετο και πιστευεται και προσκυνειται, ὡς ἐκεινα ὀντα ἅπερ πιστευεται.* So auch die *μεταβολη τη χαριτι* der *μεταβολη της φυσεως* entgegengesetzt IV, 26. I, 26. Die erste Entwickelung dieser Art würde sich bei Chrysostomus finden, wenn das Bruchstück aus einem Briefe desselben an den Mönch Cäsarius, welches gegen die Apollinaristen gerichtet sein sollte, würklich ächt wäre; dieser Brief ist aber höchst wahrscheinlich erst auf Veranlassung der Streitigkeiten über die beiden Naturen untergeschoben worden. Doch eine Vergleichung, welche Nilus, der Schüler des Chrysostomus, gebraucht, enthält dieselbe Auffassungsweise: „So wie ein Papier, nachdem es der Kaiser unterschrieben, eine sacra genannt wird, so gewöhnliches Brodt und Wein nach der Consekration und Einwürkung des heiligen Geistes Leib und Blut Christi." L. I. ep. 44.

3) De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium. Bibl. patr. Lugd. T. 8. In divinam transeunt spiritu sancto perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura.

werde, anschaulich machen, insbesondre die Schwierigkeit beantworten will, wie der Eine Leib Christi so vielen tausend Gläubigen in der Welt ausgetheilt werde, und doch derselbe Eine und vollständige bleibe, wird er dadurch zu einer Entwickelung geführt, welche eine Verwandlung vorauszusetzen scheint, und an welche sich auch die spätere Auffassung der Brodtverwandlung unter den Griechen anschloß. Daß nämlich, so wie während des irdischen Lebens Jesu die natürlichen Nahrungsmittel, Brodt und Wein, in das Wesen des mit der Gottheit verbundenen Leibes verwandelt wurden, durch die Kraft des göttlichen Logos; aber mittelbar durch den natürlichen Prozeß, wodurch die Nahrungsmittel in Fleisch und Blut übergehn: so wird dasselbe jetzt gewürkt, Brodt und Wein in den Leib des Logos verwandelt, durch dieselbe nur jetzt durch ein unmittelbares Wunder würkende Kraft des Logos. Doch war auch er gewiß noch fern davon, die Idee, welche hier zum Grunde zu liegen schien, mit klarem Bewußtsein fest zu halten; denn in seiner Predigt über die Taufe Christi [1]) bedient er sich solcher Vergleichungen, welchen eine ganz andre Idee zum Grunde liegt, wie der höhern Würkung der Weihe des Taufwassers, des Salböls, der Ordination. Auch merkwürdig, wie wenig bei diesem in andrer Hinsicht so systematischen Dogmatiker, grade diese einzelne Lehre im Zusammenhang mit seinen eigenthümlichen Principien durchgebildet war; denn seine Ideen von der Beschaffenheit des verherrlichten Leibes Christi, s. oben Band. II. S. 911., hätten ihn leicht dazu führen können, jene von ihm be-

1) T. III. f 370.

merkte Schwierigkeit auf eine ganz andere Weise zu beseitigen.

Schon nicht so sinnlich aufgefaßt zeigt sich die Idee von der Gemeinschaft mit Christus bei Athanasius. Aus der Stelle Joh. VI, 62. sucht er [1]) zu beweisen, daß man das Essen des Fleisches und Blutes Christi demnach nicht im eigentlichen Sinne verstehn könne. Christus habe deshalb dabei seiner Himmelfahrt erwähnt, um die Menschen von sinnlichen Vorstellungen abzuziehen und sie zur Idee von einer geistigen Nahrung hinzuleiten [2]), insofern sich Christus auf geistige Weise Jedem mittheilte [3]). Der Zusatz „als Verwahrungsmittel zur seligen Auferstehung [4])" beweist, daß auch er die Mittheilung eines höheren Lebensprincips an den Körper durch die Berührung mit Christus sich dachte.

Die Lehre der nordafrikanischen Kirche, wie wir dieselbe in der vorigen Periode bezeichnet haben, finden wir wieder bei dem Augustin. Er erklärt die Einsetzungsworte so, daß Christi Leib so viel sei als Zeichen seines Leibes [5]). Er sagt, daß der Ausdruck: sein Fleisch und Blut zu essen geben, ein kühnes Bild enthalte und der zum

---

1) ep. IV. ad Serapionem.

2) Das πνευματικον braucht freilich nicht grade zu bezeichnen das Geistige, sondern kann auch bezeichnen das Uebernatürliche im Gegensatz gegen die natürlich=sinnliche Nahrung.

3) Πνευματικως ἀναδιδοσθαι.

4) Φυλακτηριον εἰς ἀναςασιν ζωης.

5) Non enim Dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui. In ähnlichem Zusammenhang wie er sagt, daß Petra erat Christus so viel sei als significabat Christum. C. Adimantum c. 12.

Grunde liegende Sinn nach der Analogie des Glaubens entwickelt werden müsse [1]). Nach der Analogie des religiösen Sprachgebrauchs, vermöge dessen das sakramentliche Zeichen für die Sache selbst gesetzt wird, wie z. B. das sacramentum fidei bei den zum Glauben noch unfähigen Kindern für den Glauben selbst, nach dieser Analogie wird das Zeichen des Leibes Christi für den Leib Christi gesetzt [2]). Wenn gleich aber Augustin, wie überall, auch bei dem Abendmahl die geweihten äußerlichen Elemente nur als Zeichen betrachtete, das sacramentum und die res sacramenti scharf von einander sondernd, so nahm er doch, wie überhaupt bei den Sakramenten, auch bei dem Abendmahl eine mit dem heiligen Zeichen verbundene göttliche Sache an, die sich dem gläubigen Gemüth mittheile. Die res sacramenti ist die Vereinigung der Gläubigen als Glieder mit ihrem Einen Oberhaupt und die darin begründete Gemeinschaft der Gläubigen unter einander als Glieder Eines Leibes, daher die Verbindung zu Einer Gemeinde der Heiligen [3]). Unter dem Leib Christi im Abendmahl versteht Augustin den geistigen Leib der mit Christus als dem Haupt verbundenen Glieder. Auf die Frage: wie Christus, der gestorben, auferstanden, zur Rechten Gottes sitze, wieder kommen werde zum Gericht, hier seinen Leib

---

1) Contra adversarium legis et prophetarum l. II. c. 9.

2) S. l. III. de trinitate c. X. §. 19. et 20. ep. 98.

3) Hunc cibum et potum vult intelligi societatem corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia. — Corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: vos autem estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis.

austheilen könne, auf diese Frage giebt er eine ganz andre Antwort als Gregor von Nyssa. Nach seiner geistigen Auffassungsweise der Abendmahlslehre konnte hier keine Schwierigkeit statt finden. Mit der Hinweisung auf das geistige Verständniß, als das einzig richtige, hatte er die Frage gleich beantwortet. Eben deshalb heißt dies ein Sakrament, weil etwas andres von dem sinnlichen Auge gesehn, etwas andres von dem Auge des Geistes wahrgenommen wird [1]). Daher sagte Christus zu den Juden, wenn er sich zum Himmel erhoben haben werde, dann würden sie erkennen müssen, daß er nur von einer geistigen Mittheilung, von einer göttlichen Lebensgemeinschaft gesprochen haben könne [2]). Das Fleisch nützt nichts, das heißt ohne den Geist; das Fleisch war das Gefäß, durch welches der Geist würkte, Christus sich uns mittheilte [3]). Christus ist das ewige Leben und giebt in seinem Fleisch und Blut sich selbst. Augustin unterscheidet den äußerlichen und inneren Genuß des Abendmahls (manducare intus et foris). Der erstere wird nur den Gläubigen zu Theil [4]); die Ungläubigen und Unwürdigen empfangen aber nur das Sakrament des Leibes und Blutes Christi [5]).

---

1) Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur.

2) Certe vel tunc intelligetis, quia gratia ejus non consumitur morsibus.

3) Si caro nihil non prodesset, verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. Caro vas fuit, quod habebat attende, non quod erat.

4) Habe fidem et tecum est, quem non vides.

5) Sermo 235. 272. Tractat. 26. Evang. Joh.

Sodann finden wir die geistigere Auffassung bei den Kirchenlehrern, auf deren theologische Bildung das Studium des Origenes besonders Einfluß gehabt, von welchen jedoch nach dem Gesagten Gregor von Nyssa [1]) auszunehmen ist, obgleich er in andren Gegenständen am meisten mit dem Origenes übereinstimmt. Gregor von Nazianz nennt das Abendmahl ein Gegenbild des großen Geheimnisses, des Opfers Christi [2]), das Symbol des Opfers, durch welches das Heil der Menschheit gewürkt worden [3]). Gewiß aber dachte er sich dabei auch eine höhere göttliche Einwürkung, wie schon aus dem Zusammenhang seiner Ideen von Priesterthum und Opfer hervorgeht, und dies wird auch durch einige einzelne Ausdrücke desselben über die Würkungen des Abendmahls bestätigt, wie er es nennt das Opfer, durch welches wir mit Christus in Gemeinschaft treten, in Gemeinschaft seiner Leiden und seiner Gottheit [4]), die heilige Handlung, die uns zum Him-

---

1) Doch erscheint diese Auffassungsweise bei ihm nicht als etwas ganz Vereinzeltes; sondern sie hängt mit dem Ganzen seines Systems wohl zusammen, denn in diesem wird ja die Grundidee besonders hervorgehoben, daß wie von der ersten Sünde aus das Princip der *φθορα* in die menschliche Natur verpflanzt wurde, im Gegensatz gegen jenes das Princip der *ἀφθαρσια* von Christo aus als der *ἀπαρχη* der neuen Schöpfung die ganze menschliche Natur durchdringen mußte. Freilich konnte sich ihm nach seiner oben, S. 911., entwickelten Vorstellung von der Beschaffenheit des verherrlichten Körpers Christi doch eine andre Modification dieser Idee anbieten.

2) Orat. I. f. 38. *Των μεγαλων μυςηριων ἀντιτυπον.*

3) *Τυποι της ἐμης σωτηριας* orat. XVII. f. 273.

4) Orat. III. f. 70. *Δι᾽ ἧς ἡμεις Χριςῳ κοινωνουμεν, και των παθηματων και της θεοτητος.*

mel erhebt [1]). Er nimmt demnach eine gewisse heiligende Einwürkung des Logos an, welche vermöge der vom Priester ausgesprochenen Worte [2]) sich mit den Zeichen des Brodtes und Weines verbinde, und insofern nun die äußeren Zeichen als Vehikel für diese übernatürliche heiligende Mittheilung des Logos die Stelle des würklichen Leibes Christi vertreten, insofern werden sie Leib und Blut Christi genannt [3]). Eusebius von Cäsarea unterscheidet wahrscheinlich, wie sein Lehrer Origenes [4]), das sinnliche und das geistige Abendmahl. In der ersten Beziehung sagt er: Die Christen sind angewiesen das Andenken des Opfers Christi zu feiern durch die Symbole seines Leibes und Blutes [5]). In Beziehung auf das zweite paraphrasirt er auf diese Weise die Worte Christi im VI. Capitel des johanneischen Evangeliums: „Glaubt nicht, daß ich rede von dem Leib, welchen ich an mir trage, als ob dieser gegessen werden müßte. Glaubt auch nicht, daß ich euch mein sinnliches und leibliches Blut zu trinken gebiete; sondern wißt, daß die Worte selbst, die ich zu euch gesprochen habe, Geist und Leben sind, so daß meine Worte und Lehren selbst mein Fleisch und Blut sind. Wer diese sich aneignend, gleichsam mit himmlischem Brodt genährt wird, wird an dem himmlischen Leben Theil nehmen [6]).“

---

1) Ἀνω φερουσα μυςαγωγια orat. XVII. f. 273.

2) Darauf sich beziehend das λογῳ καθελκειν τον λογον.

3) S. ep. 240 ad. Amphilochium in den wenigen Briefen, welche in dem ersten Bande seiner Werke voran gedruckt sind.

4) S. B. I. A. III. S. 1086.

5) Demonstrat. evangel. l. I. c. 10. f. 39.

6) Theol. eccles. III. 12.

### e. Die Lehre von den letzten Dingen.

Was die Lehre von den letzten Dingen betrifft, so ging die Lehre von läuternden Strafen, welche schon in der vorigen Periode aus der Vermischung persisch-jüdischer und christlicher Ideen im Orient und Occident in verschiedenen Formen sich gebildet hatte, auch in diese Periode über. Man glaubte die Lehre von einem läuternden Feuer in den Stellen Maleach. 3. und 1 Corinth. 3, 12. zu finden [1]). In dem Zusammenhang mit dem Begriff von einem todten Glauben und der Verwechselung der Begriffe von der sichtbaren und von der unsichtbaren Kirche wurde diese Lehre, wie in einer frühern jüdisch-christlichen Auffassungsweise, z. B. der Clementinen, dazu gemißbraucht, darauf die Wahnvorstellung zu gründen, daß wer Mitglied der rechtgläubigen katholischen Kirche sei und dabei ein lasterhaftes Leben führe, werde vor den nicht Gläubigen dies voraus haben, daß er, wenn gleich er einer solchen Läuterung nach dem Tode bedürfe, doch zuletzt zur Seligkeit gelange. So mißverstand man die eben erwähnte Stelle des ersten Briefes an die Corinther, daß man von demjenigen, welcher mit dem vorgeblichen Glauben an Christus alle Arten von Lastern verband, doch meinte sagen zu können, er baue auf dem Grunde, der Christus sei. Der sittliche Eifer gegen diesen so praktisch nachtheiligen Wahn bewog den **Pelagius**, deshalb die Lehre von einem solchen ignis purgatorius zu bekämpfen, wie aus der von ihm auf der Synode zu Diospolis gegebenen Erklärung hervorgeht, s. ob. S. 1225 A. 1. **Augustin**

---

1) S. Cyrill. cateches. 15. §. 9. *πυρ δοκιμαστικον των ἀνθρωπων* vor dem letzten Weltgericht. poenae quaedam purgatoriae. De civitate Dei l. 20. c. 25. l. 21. c. 13. c. 24.

suchte [1]) diese Lehre gegen solche Mißdeutungen zu verwahren. Er bezog jene Stelle in dem ersten Briefe an die Corinther zunächst auf Läuterung durch Leiden in dem irdischen Leben für Solche, welche, obgleich von der Liebe zu Christus beseelt, doch noch nicht so von derselben durchdrungen worden, daß ihr Herz von der Liebe zum Irdischen ganz gereinigt sei; denn dazu, daß Christus der Grund sei, gehöre dies, daß die Liebe zu ihm alles überwiege und man ihm alles zu opfern bereit sei [2]). Eine solche Läuterung aber nur in Beziehung auf diejenigen, auf welche es sich in diesem Sinne anwenden lasse, daß Christus die Basis ihres Lebens sei, könne nun auch nach dem Tode statt finden, was er hier als etwas noch zweifelhaftes setzt [3]), so daß manche Gläubige, je mehr oder weniger sie die vergänglichen Güter geliebt hätten, desto langsamer oder schneller durch ein gewisses läuterndes Feuer hindurch zur Seligkeit gelangten.

Die Lehre von ewigen Strafen blieb, wie in der vorigen Periode, die herrschende in dem kirchlichen Lehrbegriff. Doch konnten in der orientalischen Kirche, in welcher, diejenigen Gegenstände ausgenommen, auf die sich grade die Lehrstreitigkeiten bezogen, eine freiere Entwickelung statt fand, noch manche angesehene Kirchenlehrer ohne Nachtheil

1) In seinem enchiridion ad Laurentium c. 68.

2) Si Christus in corde fundamenti habet locum id est, ut ei nihil anteponatur, et malit homo, qui tali dolore utitur, rebus, quas ita diligit, magis carere quam Christo, per ignem fit salvus. Si autem res hujusmodi temporales ac seculares tempore tentationis maluerit tenere quam Christum, eum in fundamento non habuit, cum in aedificio prius non sit aliquid fundamento.

3) Incredibile non est et utrum ita sit, quaeri potest.

des Rufs ihrer Rechtgläubigkeit als Vertheidiger der entgegengesetzten Lehre auftreten, bis die origenistischen Streitigkeiten Veranlassung dazu gaben, daß auch in diesem Punkt die Uebereinstimmung mit dem Origenes als etwas entschieden Kätzerisches betrachtet wurde. Die Bezweiflung jener Lehre ging von sehr verschiedenen Gesichtspunkten und Interessen aus. Zum Theil in den großen Städten des Orients keineswegs von einem freieren und ernsten Nachdenken über religiöse Gegenstände, sondern von einem Mangel des christlichen Ernstes und einer oberflächlichen und leichtfertigen Urtheilsweise. Es waren Leute, welche den Gegensatz des Bösen gegen die Heiligkeit Gottes nicht in seiner Strenge aufzufassen wußten, weil sie in der heidnischen Naturansicht vom Bösen noch zu sehr befangen und daher noch zu fern davon waren, das Wesen der christlichen Heiligung recht zu verstehn. Sie wollten sich die Lehre von ewigen Strafen deshalb gern hinwegräsonniren, weil ihnen diese ein störendes Schreckbild in ihrem der sittlichen Strenge ermangelnden Leben war. Gott — meinten sie — könne die Schwäche der Menschen nicht so streng richten. Jene Aussprüche der heiligen Schrift von ewigen Strafen enthielten nur schreckende Drohungen. Chrysostomus, der in den großen Städten, wo er würkte, mit dieser frivolen Denkart am meisten in Berührung kam, wurde durch seinen lebendigen Eifer gegen Alles, was dem praktischen Christenthum nachtheilig war, sie nachdrücklich zu bekämpfen bewogen [1]), obgleich wohl sonst sein milder, liebevoller Geist der Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung, die er als Schüler des Diodorus von Tarsus früh-

1) In ep. I. ad Thessal. H. 8. ep. II. H. III.

frühzeitig kennen gelernt haben mußte, nicht so abgeneigt sein mogte [1]).

Aber von zweien theologischen Schulen ging eine in tieferem christlichen Interesse begründete Bekämpfung der Lehre von ewigen Strafen aus, wie die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung mit dem ganzen dogmatischen Systeme dieser beiden Schulen genau zusammenhing, die Schule des Origenes und die antiochenische Schule. Was das Erste betrifft, so bemerken wir hier noch eine Nachwürkung des großen Origenes bei einzelnen Kirchenlehrern, welche sich durch das Studium seiner Schriften besonders gebildet hatten, wie eines Didymus [2]), eines Gregor von Nazianz. Am consequentesten und scharfsinnigsten aber wurde durch Gregor von Nyssa in ausführlichen Schriften [3]) diese Lehre entwickelt und vertheidigt.

---

1) Es ist merkwürdig, daß Chrysostomus in seiner homiletischen Erklärung des ersten Corintherbriefes bei 1, 15, 28. die Meinung derjenigen anführt, welche eine gänzliche ἀναιρεσις της κακιας darin finden wollten, mit ihren Gründen, ohne sie zu widerlegen, s. Hom. 39. in ep. I. ad Corinth. T. X. ed. Montf. f. 372.

2) Obgleich in den uns bekannt gewordenen Schriften des Didymus sich keine bestimmte Spur der Lehre von der ἀποκαταςασις findet, so könnte man doch in dem von Mingarelli zu Bologna 1769 herausgegebenen Werke de trinitate eine Andeutung dieser Art finden, in seiner Erklärung und Anwendung der Stelle Philipp. 2, 10., wo er in Beziehung auf die καταχθονια wie die ἐπιγεια von der Anrufung des Allen zum Heil gereichenden Namens Christi redet, s. l. III. c. 10. f. 365.

3) Wie in seiner Erklärung der Stelle 1 Cor. 15, 28., seinem λογος κατηχητικος c. 8. et 35., seiner Schrift von der Seele und von der Auferstehung, seiner Schrift über frühzeitigen Tod der Kinder.

Gott hat die vernünftigen Wesen dazu geschaffen, daß sie selbstbewußte freie Gefäße für die Mittheilung des Urquells alles Guten sein sollten [1]). Befindet sich nun die Seele in dem dieser Bestimmung entsprechenden naturgemäßen Zustande und der naturgemäßen Thätigkeit, um das Göttliche in sich aufzunehmen; so ist sie selig. Ist dieses naturgemäße Verhältniß durch etwas Fremdartiges, das Böse, gestört; so ist sie unselig. Die Ausdrücke Belohnung und Bestrafung sind nur unadäquate Bezeichnungen für das Vorhandensein oder das Gestörtsein des naturgemäßen Verhältnisses, gleichwie wenn das gesunde Auge in der Ausübung seiner ihm einwohnenden Kraft im Sonnenlicht die Gegenstände erkennt, oder wenn es durch Krankheit daran verhindert wird. Alle Strafen sind von der göttlichen Liebe angeordnete Läuterungen, um die vernünftigen Wesen von dem Bösen zu reinigen und sie zu jener naturgemäßen Gemeinschaft mit Gott wieder zurückzuführen. Gott würde das Böse nicht zugelassen haben, wenn er nicht vorausgesehen, daß durch die Erlösung doch zuletzt alle vernünftigen Wesen nach ihrer Bestimmung zu derselben beseligenden Gemeinschaft mit ihm gelangen würden [2]).

So hing die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung auch genau zusammen mit den Grundansichten des

---

1) Ὡς τον πλουτον των θειων ἀγαθων μη ἀργον εἰναι, ἀλλ' οἱον ἀγγεια τινα προαιρετικα των ψυχων δοχεια.

2) Da diese Lehre mit dem ganzen System der Glaubenslehre Gregors so genau zusammenhängt, so gehört es daher zu den Beispielen der größten unhistorischen Willkür, daß der Patriarch Germanus von Constantinopel im achten Jahrhundert in seinem ἀνταποδοτικος oder ἀνοθευτος zu beweisen suchte, daß alle sich auf jene Lehre beziehenden Stellen in Gregors Schriften von Häretikern untergeschoben worden, s. Phot. cod. 233.

Theodorus von Mopsuestia von den beiden großen Perioden in der Entwickelung der vernünftigen Schöpfung und von dem Ziel der Erlösung, wodurch die Unwandelbarkeit eines göttlichen Lebens an die Stelle der bisherigen Wandelbarkeit und Versuchbarkeit in der ganzen vernünftigen Schöpfung treten sollte. Das Böse erscheint hier ja wie ein allgemein nothwendiger Uebergangspunkt für die Entwickelung der Freiheit. S. oben S. 1368. Schon Diodorus von Tarsus hatte diese Lehre in seinem nicht auf uns gekommenen Buche von der Menschwerdung Gottes (περι οἰκονομιας) entwickelt, und Theodor trug sie in seinem Commentar über die Evangelien vor [1]). In diesen Schriften führten sie noch manche besondre Gründe gegen die Ewigkeit der Strafen an: „Wenn der Lohn der Ewigkeit die guten Werke und die Kürze der Lebenszeit so weit übersteigt, sollten nicht um desto mehr die Strafen von der göttlichen Barmherzigkeit überwunden werden. Gott würde die Bösen nicht zur Auferstehung rufen, wenn sie nur Strafen ohne Besserung leiden sollten. Eine Verhältnißmäßigkeit der Strafen in Beziehung auf die Sünden glaubten sie Luk. 12, 47. Matth. 5, 26. angedeutet zu finden. Aus den Grundprincipien Theodors folgte auch nothwendig,

1) Auszüge aus diesen Schriften durch den nestorianischen Bischof Salomo von Bassora im dreizehnten Jahrhundert bei Assemani T. III. P. I. S. 323. 24., vergl. das IV. unter den Excerpten Theodors bei Marius Merkator. In Theodors Commentar über das Evangelium des Johannes, so weit uns derselbe geblieben, findet sich davon keine Spur. Wenn aber auch in diesem Commentar Spuren davon vorkamen, so war es doch natürlich, daß man Stellen der Art nicht in die Catenen aufnahm.

wenn gleich wir keine bestimmte Erklärung von ihm darüber haben, daß wie der Gegensatz jener beiden Perioden als ein die ganze vernünftige Schöpfung umfassender allgemeiner von ihm gesetzt wurde, er also die Wiederbringung auch auf die gefallenen Geister wie die Menschen ausdehnen mußte.

3. Gegensätze theologischer Geistesrichtung, welche aus der Nachwürkung der origenistischen Streitigkeiten hervorgingen. S. S. 746.

Wir haben noch eine Reihe von Streitigkeiten zu erwähnen, welche mit der Geschichte der einzelnen Dogmen weniger zusammenhängen und ein für sich bestehendes Ganze bilden, die erneuerten Streitigkeiten über den Origenes, von dessen Verhältnisse zu der theologischen Entwickelung dieser Periode wir bereits in der allgemeinen Einleitung gesprochen haben. Wir sehn in diesen Streitigkeiten zuerst den Kampf jener freieren theologischen Richtung, welche von dem Origenes ausgegangen, und jener am Buchstaben der Kirchenlehre mit Beschränktheit fest haltenden, welche von Anfang an der origenistischen Schule entgegengestanden, wie den Kampf einer fleischlicheren und einer geistigeren Richtung in der Auffassung des Christenthums. Aber das theologische Interesse dieser Streitigkeiten verlor sich bald in Kämpfe von ganz andrer Art, von einem mehr weltlichen als geistlichen Interesse; doch dann gewinnen diese Streitigkeiten eine andre wichtige Bedeutung, indem sie uns einen Glaubenshelden darstellen, der unbesiegt durch alle Verfolgungen und Leiden das aus der Vermischung des Weltlichen und Geistlichen herrührende Verderben der Kirche mit den Waffen des Geistes bekämpft.

In einer Zeit, da Origenes größtentheils in der abendländischen Kirche schon nicht viel mehr als dem Namen nach bekannt war, im vierten Jahrhundert, würkte in der orientalischen Kirche das Getheiltsein der Kirchenlehrer in ihren Urtheilen über den Origenes in mannichfachen Mischungen noch fort. Es gab enthusiastische Verehrer desselben, welche in allen seinen eigenthümlichen Ansichten mit ihm übereinstimmten, wie blinde Eiferer gegen ihn, welche nur den Vater aller Kätzereien in ihm sahen, und Solche in der Mitte zwischen beiden Partheien, welche seine Verdienste um die theologische Entwickelung anerkennend, ohne seine Mängel zu verkennen, mit Mäßigung und Geistesfreiheit Wahres und Falsches in seinen Schriften und Lehren zu sondern suchten. Da die Arianer manche Anschließungspunkte für ihre Polemik gegen das nicenische Symbol in den Schriften des Origenes finden konnten, da sie auf manche Aussprüche desselben mit Recht oder Unrecht sich beriefen, da das System der Semiarianer von dem Origenes eigentlich ausgegangen war; so konnte dadurch ein nachtheiliges Licht auf ihn selbst zurückgeworfen werden. Der in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten schon erwähnte Marcellus von Ancyra griff zuerst von dieser Seite den Origenes an, er leitete von ihm den Arianismus ab, er beschuldigte ihn, als theologischer Schriftsteller noch zu unreif aufgetreten zu sein, nachdem er viel mehr die Schriften der griechischen Philosophen als die Bibel studirt, daher habe er fremdartige platonische Lehren mit der christlichen Glaubenslehre vermischt [1].

1) Ὁτι ἀρτι των κατα φιλοσοφιαν ἀποςας μαθηματων και τοις

Er macht ihm den ungerechten Vorwurf, daß er sein Werk *περι ἀρχων* mit denselben Worten wie Platon seinen Gorgias begonnen, obgleich diese Worte bei dem Origenes durch den Zusammenhang eine ganz andre entschieden christliche Bedeutung erhielten, wie der Vertheidiger des Origenes, Eusebius, mit Recht gegen ihn bemerkte — er macht ihm zum Vorwurf, daß er diesem Werk einen aus dem philosophischen Sprachgebrauch entlehnten Titel gegeben, woraus er die willkürliche Folgerung ableitete, daß also auch der Inhalt aus derselben Quelle, aus griechischer Philosophie, entnommen worden. Es war dem Marcellus dabei darum zu thun, die einfache Lehre der Schrift ungetrübt zu erhalten, wie er sich auch dem zu hoch geschätzten Ansehn der ältern Kirchenlehrer überhaupt entgegenstellte und nur Zeugnisse der heiligen Schrift in Glaubenssachen gelten lassen wollte [1]). Aber andre angesehne

---

*θειοις ὁμιλησαι προελομενος λογοις προ της ἀκριβους των γραφων καταληψεως δια το πολυ και φιλοτιμον της ἐξωθεν παιδευσεως, θαττον του δεοντος ἀρξαμενος ὑπογραφειν, ὑπο των της φιλοσοφιας παρηχθη λογων και τινα δι᾽ αὐτους οὐ καλως γεγραφε.* Euseb. c. Marcellum l. I. f. 23. Vergl. damit, was wir in dem ersten Bande Abth. III. S. 1182. über den Bildungsgang des Origenes bemerkt haben.

1) Asterius der Arianer, den Marcellus bekämpfte, hatte sich zur Vertheidigung seiner Lehre auf das *δογμα περι θεου, ὁπερ οἱ σοφωτατοι των πατερων ἀπεφηναντο*, berufen. Zweierlei war dem für die alleinige Geltung des göttlichen Wortes eifernden Marcellus hier anstößig: daß er menschliche Lehrer Väter genannt und ihren Aussprüchen die Ehre gegeben, welche allein der heiligen Schrift gebühre, und daß er von der göttlichen Lehre den Namen *δογμα* gebraucht. Er unterschied zwischen *λογος θειος* und *δογμα ἀνθρωπινον*, eine Unterscheidung, die, wenn gleich nicht in dem Sprachgebrauch der Kirchenleh-

Kirchenlehrer, wie ein Athanasius, suchten zu zeigen, daß die Arianer mit Unrecht den Origenes für sich anführten. Ein Didymus zu Alexandria vertheidigte das Ansehn des Origenes, dessen ganzes System, so weit es nicht mit dem, was unter den Lehrstreitigkeiten bestimmt worden, in ausdrücklichem Widerspruch stand, er sich angeeignet hatte [1]). Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz machten als Resultat gemeinsamer Studien eine Chrestomathie aus den Schriften des Origenes zur Verbreitung seiner geistvollen Ideen, besonders seiner hermeneutischen Principien [2]), bekannt. Ein Gregor von Nyssa

---

rer, doch in der ursprünglichen Wortbedeutung gegründet war. Seine merkwürdigen Worte: το γαρ του δογματος ὀνομα της ἀνθρωπινης ἐχεται βουλης τε και γνωμης. ὁτι δε τουθ᾽ οὑτως ἐχει, μαρτυρει μεν ἡμιν ἱκανως ἡ δογματικη των ἰατρων τεχνη (der Gegensatz der Dogmatiker und Empiriker), μαρτυρει δε τα των φιλοσοφων καλουμενα. ὁτι δε και τα συγκλητῳ δοξαντα ἐτι και νυν δογματα συγκλητου λεγεται, οὐδενα ἀγνοειν οἰμαι. Eusebius hielt ihm in Beziehung auf das Erste die in dieser Beziehung, so falsch sie auch angewandt ist, classisch gewordene Stelle Deut. 32, 7. entgegen, in Beziehung auf den Gebrauch des Wortes δογμα die Stelle Ephes. 2, 15., wo er das Wort δογματα von den Lehren des Christenthums erklärte, da es doch von den Satzungen des Gesetzes verstanden werden muß und so vielmehr für als gegen den Marcellus zeugt.

1) Uebrigens gilt auch schon von dem Didymus, wie er sich in seinem Werke de trinitate darstellt, das, was wir S. 745. über die Veränderung des alexandrinischen Geistes bemerkt haben. Er ist ein wichtiges Mittelglied für die Entwickelung des eigenthümlichen alexandrinischen Lehrbegriffs, wie er im Gegensatz gegen den antiochenischen nachher sich aussprach, und auch für die Bildung der mystischen Theologie, wie sie nachher in den pseudodionysischen Schriften erscheint.

2) Die φιλοκαλια.

hatte sich durchaus unter dem anregenden und leitenden Einflusse des Origenes, obgleich auf eine sehr originelle Weise, zum selbstständigen Theologen gebildet.

Unter den Mönchen, besonders in Egypten, gab es im vierten Jahrhunderte zwei Partheien von entgegengesetzten Geistesrichtungen, welche auch in ihren Urtheilen über den Origenes in einem Gegensatz gegen einander standen. Die Einen von beschränkter Geistesbildung, befangen in einer rohen fleischlichen Auffassungsweise von göttlichen Dingen, haßten den Origenes als den eifrigen Gegner dieser Richtung. Der verehrte Pachomius [1]) warnte seine Schüler am meisten vor den Schriften des Origenes, weil dieser gefährlicher sei als andre Häretiker, indem er unter dem Vorwande, die heilige Schrift zu erklären, seine Irrlehren in dieselbe hineinlege. Die Mönche der andren Classe von gebildeterem Geist, von einer mehr contemplativ mystischen Richtung, verehrten besonders den Origenes, bei dem sie Nahrung für ihre Geistesrichtung fanden.

Unter jener ersteren Gattung der Mönche hatte ein Mann seine Bildung erhalten, welcher in der Zeit, als jene Streitigkeiten zuerst ausbrachen, durch den während einer langen Reihe von Jahren bewiesenen Eifer für Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit in hohem Ansehn stand, Epiphanius. Er war in den ersten Zeiten des vierten Jahrhunderts in dem Dorfe Besanduk, in dem Gebiet der Stadt Eleutheropolis in Palästina, geboren worden [2]). Er hatte sich unter jenen egyptischen Mönchen zum Mönchs-

1) S. B. II. S. 504.

2) Sozom. VI, 32.

thum gebildet, und die beschränkte Geistesrichtung derselben war auf ihn übergegangen. Darauf kehrte er nach seinem Vaterlande zurück; er wurde Vorsteher eines Klosters, das er in der Nähe seines Geburtsortes gründete, und im J. 367 Bischof der Metropolis auf der Insel Cyprus, Salamis, damals Constantia genannt. Seine Schriften lassen einen Mann von großer Belesenheit, aber gänzlichem Mangel an Critik und logischer Ordnung, von redlicher Frömmigkeit, aber auch sehr beschränktem dogmatischen Geiste in ihm erkennen; einen Mann, der Wesentliches und Unwesentliches in dogmatischen Differenzen, Buchstaben und Geist in der Auffassung der Glaubenslehre durchaus nicht zu unterscheiden wußte, der leicht in jeder von dem Gewöhnlichen abweichenden Meinung über Gegenstände des Glaubens eine gefährliche Kätzerei sehn konnte — und es war natürlich, daß einem solchen Manne ein Origenes, den er nicht zu verstehn vermogte, als der gefährlichste Irrlehrer erscheinen mußte, wie er auch in seiner Darstellung und Critik der Häresien besonders vor ihm zu warnen für nöthig hielt.

Ein zweiter angesehner Lehrer der Kirche, welcher an diesen Streitigkeiten Theil nahm, war Hieronymus, ein Mann von großen Verdiensten um die biblische Literatur und die Beförderung eines gründlicheren biblischen Studiums unter den Abendländern, der gewiß von einem warmen Eifer für die Sache des Evangeliums beseelt war, wie die unermüdeten Arbeiten seines langen Lebens, welche ihm von manchen Seiten während seines Lebens mit Undank gelohnt wurden, davon zeugen. Aber durch die großen Mängel seines Charakters, seine kleinlichen Leidenschaf-

ten, seine leicht zu beleidigende Eitelkeit, seine Streit- und Herrschsucht, seinen oft unter dem Schein der Demuth verborgnen Hochmuth, wurden seine großen Verdienste verdunkelt. Seine Briefe und andre Schriften zeugen wohl davon, daß er Andren manche große Wahrheit des praktischen Christenthums an's Herz zu legen wußte, die er aus Mangel der christlichen Selbsterkenntniß und Selbstbeherrschung sich selbst zur rechten Zeit vorzuhalten und auf sich selbst anzuwenden unterließ. Wir wollen zuerst auf die frühere Lebensentwickelung und Thätigkeit dieses merkwürdigen Mannes bis zu dem Zeitpunkt, da er an diesen Streitigkeiten Theil nahm, einen Blick werfen.

Hieronymus wurde geboren zu Stridon, an der Gränze von Dalmatien und Pannonien [1]), der Chronik des Prosper zufolge im J. 331, wogegen aber andre Merkmale für ein etwa zehn Jahre späteres Geburtsjahr sprechen. Zu Rom, wo der bekannte Grammatiker Donatus sein Lehrer war, genoß er einer guten literarischen Bildung, und eben daselbst erhielt er auch als Jüngling die Taufe. Nach mannichfachen Reisen, zu welchen ihn zum Theil seine Wißbegierde trieb, benutzte er einige Zeit zu Antiochia den Unterricht des gelehrten Apollinaris, und dann zog er sich in die Einöde von Chalcis in Syrien zurück. Die inneren Kämpfe, welche ihn die Einsamkeit hatten suchen lassen, wurden hier nur desto heftiger bei ihm. Er hatte bisher mit dem Studium der alten Autoren sich am meisten beschäftigt, viele derselben aus Rom mitgenommen. Daß

---

1) Nach der Vermuthung Einiger Stridova in Ungarn, an der Gränze von Steyermark.

er in ihnen vieles fand, was für seine damalige ascetische Gemüthsrichtung nicht paßte, läßt sich wohl denken. Auch leicht erklärlich, daß er sich in dieser trüben gesetzlichen Stimmung Gewissensvorwürfe machte wegen seiner Beschäftigung mit der heidnischen Literatur. In dem Urtheil über die letztere finden wir in dieser Zeit die entgegengesetzten Abwege. Während die Einen entweder durch einen mißverstandenen christlichen Eifer, der zumal in solchen Uebergangsepochen des inneren Lebens, wo die Macht des christlichen Bewußtseins zuerst auf eine entschiedene Weise sich geltend macht, leicht entstehn konnte, oder durch eine Geistesträgheit, die mit frommem Schein sich bedecken wollte, bewogen wurden, alle Beschäftigung mit der alten Literatur als etwas dem Reich des Satans Angehöriges schroff von sich zu weisen, gab es zu Rom solche Geistliche, welche über die Beschäftigung mit den alten Autoren die heilige Schrift vernachlässigten [1]). Die Mitte zwischen diesen entgegengesetzten Verkehrtheiten hielten Männer wie Augustinus, welcher in seiner Anweisung zur Bildung der Geistlichen sagt, daß man zum Dienste des Christenthums alles Wahre und Gute sich aneignen und auch von den Heiden das Gold und Silber entlehnen müsse, das sie ja nicht selbst geschaffen, sondern nur aus den Schachten einer allgegenwärtigen Vorsehung an's Licht gefördert hätten [2]).

---

1) Wie Hieronymus klagt in seinem Briefe an den römischen Bischof Damasus, ep. 146. (Nach Martianay III. f. 160.) at nunc sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videas comoedias legere.

2) Quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providen-

Es läßt sich auch leicht psychologisch erklären, daß in einem Anfall heftigen Fiebers, einer Folge seiner inneren Kämpfe und Anstrengungen und seiner strengen Enthaltungen in der Quadragesimalzeit, indem die Vorwürfe seines Gewissens und die unter denselben für die Zukunft gefaßten Vorsätze unter schreckenden Bildern aus seinem Innern zurückstrahlten, das Traumgesicht sich ihm gestaltete, welches durch seine Schuld und die Schuld seines späteren Gegners Rufinus eine unverdiente Wichtigkeit erhielt. Er erschien vor dem Richterstuhl Gottes. Da er auf die an ihn gerichtete Frage antwortete: „ich bin ein Christ," wurde zu ihm gesagt: „du bist kein Christianus, sondern ein Ciceronianus, denn wo dein Schatz ist, da ist dein Herz," und unter Geißelhieben leistete er den Eid, kein heidnisches Buch wieder in die Hand zu nehmen. Welchen Eid streng zu beobachten er sich gewiß nicht verbunden glaubte, wie die häufigen genauen Citate aus alten Autoren in seinen Schriften beweisen, wenn man nicht dem Hieronymus

---

tiae, quae ubique infusa est, eruerunt. De doctrina Christiana l. II. §. 60. Dahin gehört auch der Rath, welchen Isidorus von Pelusium einem Anagnosten für seine Bildung zum geistlichen Stande giebt.' Er werde sich und Andren am meisten nützen, wenn er sein ganzes Leben dem Studium der heiligen Schrift weihe; aber auch, was er aus der alten Literatur gebrauchen könne, zum Dienst des Christenthums sich aneigne „ὅσον χρησιμον ἐκ της ἔξωθεν παιδευσεως ὥσπερ ἡ μελιττα, δρεψαμενος, πολλα γαρ ἀρετης ἕνεκεν πεφιλοσοφηκασι.' l. II. ep. 3. Bei den griechischen Kirchenlehrern war auch eine solche Ansicht nicht so selten. Derselbe Isidor tadelt aber einen Anachoreten in Beziehung auf seinen eigenthümlichen Lebenszweck, daß er sich besonders mit dem Lesen der heidnischen Schriftsteller beschäftigte, I, 63.

glauben will, was er gegen die Meineidsanklage des Rufinus betheuert, daß er Alles nur aus dem Gedächtniß citirte. Er selbst mogte in verschiedenen Stimmungen, Leidenschaften und Lagen über dieses Traumgesicht verschieden urtheilen. Wo er von der Beschäftigung mit heidnischen Autoren abmahnen wollte, stellte er dies doch würklich als eine übernatürliche Vision dar [1]), und dadurch gab er dem Rufinus einen guten Grund, ihn des Widerspruchs mit sich selbst und des Meineids zu beschuldigen [2]), und Hieronymus konnte nun zu seiner Rechtfertigung nichts andres vorbringen, als theils daß er würklich seit seiner Bekehrung keinen heidnischen Autor gelesen und Alles nur aus dem Gedächtniß citire, gegen welche Angabe aber Rufin manches Triftige zu sagen hatte, theils daß Alles nur ein Traum gewesen, und was im Traum geschehn, etwas Nichtiges sei [3]). Dieser kleine Zug ist nicht unwichtig für die Cha-

---

1) ep. 18. ad Eustochium, wo er als Beweis für die Würklichkeit anführt liventes scapulas, das plagas sensisse post somnum. Was, wenn er sich auch recht erinnert, doch leicht erklärbar ist.

2) Rufin sagt in seiner invectiva gegen Hieronymus l. II. f. 285. T. V. ed. Martianay nicht ohne Wahrheit: Relegantur nunc quaeso quae scribit, si una ejus operis pagina est, quae non eum iterum Ciceronianum pronunciet, ubi non dicat: sed Tullius noster, sed Flaccus noster, sed Maro. Jam vero Chrysippum et Aristidem, Empedoclem et caetera Graecorum auctorum nomina, ut doctus videatur et plurimae lectionis, tanquam fumos et nebulas lectoribus spargit.

3) Haec dicerem, si quippiam vigilans promisissem nunc autem novum impudentiae genus, objicit mihi somnium meum. Sed tamen qui somnium criminatur, audiat prophetarum voces, somniis non esse credendum. Adv. Rufin. l. I. f. 385. ed. Martianay T. IV

rakteristik des Hieronymus, die Wahrhaftigkeit oder Unzuverlässigkeit des Charakters giebt sich in an sich unbedeutenden Zügen oft am anschaulichsten zu erkennen.

Wie andre Mönche durch mancherlei Handarbeiten die niederen Kräfte ihrer Natur zu beschäftigen, und dadurch vielen inneren Versuchungen zu entgehn suchten; so wählte Hieronymus statt dessen eine Art der Anstrengung, welche seinem Beruf näher lag, und durch die er für den Nutzen der Kirche mehr gewinnen konnte. Er erlernte von einem Juden das Ebräische [1]). Er wurde nachher zu Antiochia zum Presbyter ordinirt, reisete zwischen dem J. 379—80 nach Constantinopel, durch den Ruf des Gregor von Nazianz angezogen [2]). Durch diesen wurde er zuerst besonders auf Origenes aufmerksam gemacht, dessen exegetische Schriften er von nun an vielfach benutzte, und von dessen Homilien er viele in's Lateinische übersetzte. Dann reisete er im J. 382 nach Rom zu dem Bischof Damasus, mit dem er schon früher in Verbindung getreten war, und dieser benutzte seine vielfachen Kenntnisse, indem er ihn als seinen Sekretär und Rathgeber in Kirchenangelegenheiten gebrauchte; durch welches Amt er eine sehr genaue Bekanntschaft mit den Kirchenangelegenheiten erlangen mußte, da das Wichtigste durch seine Hände ging [3]). Hier gewann

1) Incentiva vitiorum ardoremque naturae ferre non poteram, quem quum crebris jejuniis frangerem, mens tamen cogitationibus aestuabat. Ad quam edomandam cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi. ep. 95. (oder 4.) ad Rusticum.

2) S. B. II. S. 352.

3) Hieronymus ep. 11. oder 91. ad Ageruchiam: Cum in chartis

er viele enthusiastische Freunde, zog sich aber auch viele heftige Feinde zu. Als Beförderer des Mönchsthums in einer Gegend, wo dasselbe noch wenig beliebt war, in der großen Hauptstadt voll weltlicher Lust, wo die streng ascetische Richtung mit den Neigungen und den Interessen Vieler in Streit gerieth, mußte er schon dadurch sich vielen Geistlichen und Laien verhaßt machen, und da er Frauen und Jungfrauen aus den angesehensten Familien durch den Enthusiasmus für das ascetische Leben, den er ihnen einflößte, bewog aus ihren weltlichen Verhältnissen auszutreten, zum Theil nach Palästina in die Einsamkeit sich zurückzuziehen; so beleidigte er dadurch viele der Angesehensten Roms. Dazu kam nun noch das Abstechende seiner Gelehrsamkeit gegen die Unwissenheit vieler der römischen Geistlichen, welche Ueberlegenheit Hieronymus nach seiner Art nicht zu verdecken suchte; sondern sie wohl fühlen ließ, die Freimüthigkeit und die ihm eigene sarkastische Weise, mit der er die Gebrechen der weltlich gesinnten Geistlichen in Rom aufdeckte und strafte, besonders in einem viel verbreiteten Briefe an die Nonne Eustochium, so daß ihn Rufinus nachher beschuldigte, er habe den Heiden Waffen gegen die Christen geliehen [1]). So lange aber Damasus lebte, war Hieronymus durch dessen Ansehn hinlänglich geschützt. Da jedoch dieser im J. 384 starb und

---

ecclesiasticis juvarem Damasum et orientis atque occidentis synodicis consultationibus responderem.

1) Rufinus l. II. invectiv. Ea quae gentiles falso in nos conferre crimina putabantur, iste vera esse, imo multo pejora a nostris geri quam illi criminabantur asseruit. Gewiß ein ungerechter Vorwurf.

dessen Nachfolger Siricius dem Hieronymus nicht so günstig gewesen zu sein scheint; so sah er sich genöthigt der großen Zahl seiner Feinde zu weichen, und er beschloß aus Babylon, wie er von nun an Rom zu nennen pflegte [1]), sich zurückzuziehen.

Bethlehem, der Versammlungsplatz vieler Mönche, wurde nun der Sitz seiner Würksamkeit, wo sich unter seiner Leitung Jünglinge in geistlichen Studien bildeten, und wo er durch die Ausarbeitung seiner zahlreichen, besonders auf die Erklärungen der heiligen Schrift sich beziehenden Werke um die ganze abendländische Kirche sich verdient machte. Aehnliche Verdienste, wie Origenes durch Berichtigung der griechischen Urschrift des neuen Testaments und der griechischen Uebersetzung des alten sich um die griechische Kirche erworben hatte, erwarb sich Hieronymus durch Berichtigung der durch die in einander übergeflossenen verschiedenen Uebersetzungen, die Vermischung der verschiedenen Evangelien mit einander, durch die Unwissenheit der Abschreiber sehr entstellten lateinischen Bibelübersetzung [2]). Aufgefordert durch den römischen Bischof Damasus, der das Bedürfniß einer solchen Textberichtigung erkannte, hatte er schon zu Rom die Uebersetzung der Evangelien berichtigt und dasselbe an der Uebersetzung der Psalmen vollzogen.

---

1) ep. 99. ad Asellum im Begriff das Schiff zu besteigen: ora, ut de Babylone Hierosolymam regrediar. Und in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Schrift des Didymus über den heiligen Geist. Cum in Babylone versarer et purpuratae meretricis essem colonus.

2) Tot exemplaria quot codices, sagt Hieronymus ep. 125. ad Damasum.

gen. Zu Bethlehem unterstützt durch die Hexapla des Origenes, welche er aus der Bibliothek zu Cäsarea erhielt, dehnte er dieses Werk auf die ganze Bibel aus. Schon dies war ein gewagtes Unternehmen, wodurch er sich manchen Vorwürfen bei denen aussetzen mußte, welche in ihrer Unwissenheit, die sie der frommen Einfalt gleich setzten [1]), jede Abweichung von dem Herkömmlichen, so nothwendig und heilsam sie auch sein mogte, zu verdammen gewohnt waren. Sie sahen leicht in der Veränderung des ihnen allein bekannten Textes eine Verfälschung, ohne nach dem Grunde der Veränderung weiter zu fragen [2]). Und hier hatte er doch das Ansehn eines römischen Bischofs für sich, wie man ihm auch keine durch kirchliche Autorität bestätigte und überlieferte Uebersetzung, keine göttliche Eingebung des bisher geltenden Textes entgegen halten konnte.

Aber weit mehr Anstoß mußte er geben durch ein andres heilsames Unternehmen, eine neue Uebersetzung des alten Testaments nicht nach der bisher allein berücksichtigten alexandrinischen Uebersetzung, sondern nach dem Ebräischen. Das erschien auch Manchem, der nicht zu den Unwissenden

1) Eine in der abendländischen Kirche viel verbreitete Menschenart, gegen welche Hieronymus manches Treffliche sagt zur Vertheidigung des Gebrauchs der Wissenschaft im Dienst der Kirche. Piscatorum se discipulos asserentes, quasi idcirco sancti sint, si nihil scierint ep. 102. ad Marcellum.

2) Hieronymus in seiner Vorrede an Damasus: Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumserit, et a saliva, quam semel imbiberit, viderit discrepare, quod lectitat, non statim erumpet in voces: me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veterum libris addere, mutare, corrigere

gehörte, als großer Frevel: Das alte Testament besser verstehn wollen als die siebzig inspirirten Dolmetscher, besser als die Apostel, welche dieser Uebersetzung gefolgt wären, und welche eine andre Uebersetzung hätten geben können, wenn sie es für nöthig gehalten hätten, sich von Juden verleiten lassen, ihnen zu Gunsten das alte Testament zu verfälschen [1]).

Damals bildete sich in und bei Jerusalem ein schöner Verein gleichgesinnter Theologen, welche in ihrem Eifer für die Beförderung theologischer Wissenschaft mit einander übereinstimmten. Mit dem Hieronymus lebte in enger Verbindung sein Jugendfreund, der Presbyter Rufinus aus Aquileja, der sich zu Jerusalem bei dem Bischof Johannes aufhielt, und in einem innig freundschaftlichen Verhältnisse zu diesem stand. Alle drei theilten auch die gleiche Liebe zu den Schriften des Origenes. Hieronymus hatte ja manche von dessen Schriften durch Uebersetzungen in der abendländischen Kirche zu verbreiten gesucht, und in den Vorreden zu denselben stets mit der größten Bewunderung von ihm gesprochen. Die Geistesrichtung des Hieronymus war allerdings von der des Origenes sehr verschieden. Gewiß hatte er nie das ganze dogmatische System desselben sich angeeignet, wie er überhaupt den Geistestrieb zur Bildung eines Systems nicht hatte. Sein eigenthümlicher Geistesblick war mehr auf das Einzelne als auf das Allgemeine gerichtet. Und eben daher

1) Alles dies hebt Rufinus gegen Hieronymus hervor in dem zweiten Buche seiner Invective. Istud nefas quomodo expiabitur, ipsam legem pervertere in aliud, quam Apostoli tradiderunt.

konnte es aber auch geschehn, daß er in seinen biblischen Commentaren den Origenes benutzend manche von dessen Erklärungen mit aufnahm, welche von der Art waren, daß sie weder mit seinen eignen übrigen Glaubensansichten, noch mit dem herrschenden Kirchensystem übereinstimmten, ohne daß er für nöthig hielt, davor zu warnen, bis er von außen her auf diesen Gegensatz aufmerksam gemacht wurde. So frei aber Hieronymus von dieser Seite war, während er sich selbst überlassen blieb, so leicht konnte er von außen her hier beschränkt und befangen gemacht werden, wenn man einen Gegensatz gegen die kirchliche Rechtgläubigkeit ihm nachwies, und wohl gar die Besorgniß bei ihm erregte, daß er selbst eines solchen sich verdächtig mache. Für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit ängstlich besorgt, war er von dieser Seite äußerst reizbar.

Nun geschah es gegen das Jahr 394, daß unter den Vielen, welche aus dem Abendlande nach den heiligen Stätten in Palästina wallfahrteten, auch manche der Eiferer für den Buchstaben des kirchlichen Lehrbegriffs, wie ein Aterbius, später ein Vigilantius, dahin kamen. Sie hatten von dem Origenes immer nur als von einem der gefährlichsten Irrlehrer reden gehört, ohne etwas mehr von ihm zu wissen, und sie erschraken daher sehr darüber, als sie bemerken mußten, daß die Schriften dieses Mannes hier so viel gelesen wurden, daß sein Name hier in so großer Verehrung stand. Diese Eiferer konnten nun auch nicht umhin, sich laut darüber zu äußern. Der Bischof Johannes und Rufinus waren gegen solche Leute nicht so nachgebend und schonend als Hieronymus. Diesem war es sehr wichtig dafür zu sorgen, daß nicht in der römischen

und abendländischen Kirche Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit verbreitet werde. Er war daher bereit, sich zu rechtfertigen, indem er in das Verdammungsurtheil über die Irrlehren des Origenes einstimmte, wie er dies ohne Verleugnung seiner Ueberzeugung thun konnte, obgleich er ohne diese äußerliche Aufforderung wohl nie dieses auszusprechen sich würde gedrungen gefühlt haben. Seit dieser Zeit wurde Hieronymus zwar vorsichtiger in seinen Urtheilen über den Origenes; er erklärte sich aber doch noch mit einer weisen Mäßigung über denselben, indem er sagte, daß er nach dem paulinischen Grundsatz, alles zu prüfen und das Gute zu behalten, aus dem Origenes wie andren Bibelerklärern das Gute sich aneigne und das Schlechte zu meiden suche.

Doch giebt er wohl zu erkennen, daß wenn einmal zwischen den übertriebenen Verehrern und den alles verdammenden Gegnern des Origenes kein Mittelweg statt finden solle, er sich lieber an die letztern anschließen würde, weil sie die frömmsten seien [1]). Nach diesem Princip handelte Hieronymus würklich, indem er den Eiferern für die Rechtgläubigkeit nachgab und sich ihnen anschloß, wenn sie einmal keine Neutralität und keinen Mittelweg gelten lassen wollten. Und dazu kamen noch bei ihm persönliche Reizungen, deren Einfluß sich bei diesem empfindlichen und leidenschaftlichen Mann so leicht mit dem dogmatischen Interesse vermischte.

Das Geschrei von den origenistischen Kätzereien zu Jerusalem beunruhigte den alten Epiphanius, der in sol-

1) S. ep. 75. (26.) ad Vigilantium. ep. 76. ad Tranquillinum

chen Dingen eben so leicht erregbar als leichtgläubig war. Er selbst kam im J. 394 nach Jerusalem, wo er von dem Volk mit sehr großer Verehrung aufgenommen wurde und, wie ihn der Bischof Johannes beschuldigt, sich dieser Verehrung vielleicht zu sehr hingab. Er drang in den Bischof Johannes, daß er den Origenes, den Vater des Arius und aller andren Kätzereien verdammen müsse. Der Bischof Johannes erklärte, daß er bei dem Origenes Wahres und Falsches zu sondern gewohnt sei, er vermied es aber, sich auf dogmatische Untersuchungen mit dem Epiphanius einzulassen, dessen Vorurtheile er doch schwerlich hätte besiegen, und mit dem er sich schwerlich in dieser Sache hätte verständigen können. Epiphanius aber hielt eine Predigt, in welcher er gegen die Vertheidiger der origenistischen Irrlehren heftig sprach, so daß, da man wohl verstehn konnte, wen er meinte, Unruhen zu befürchten waren. Der Bischof Johannes ließ ihn daher während der Predigt durch seinen Archidiakonus warnen. Nachher predigte Johannes selbst gegen die Anthropomorphiten. Epiphanius bestieg nach ihm die Kanzel, stimmte in die Verdammung des Anthropomorphismus ein; erklärte aber, daß man gleichfalls die Origenisten verdammen müsse.

Mißvergnügt über das, was zu Jerusalem geschehn war, noch mehr bestärkt in seinem Verdacht, daß zu Jerusalem die origenistische Kätzerei herrsche, begab er sich nun zu den Mönchen nach Bethlehem, bei denen seine Stimme alles galt. Er warnte sie vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern zu Jerusalem, und er wiederholte nachher öfter diese Warnung. Ein Theil der Mönche sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit dem Bischof Johannes los. Un-

ter diesen Umständen that Epiphanius einen Schritt, den er unter diesen schon so gespannten Verhältnissen am meisten hätte vermeiden müssen, und auf den unter diesen Umständen wohl ein Verdacht der Absichtlichkeit fallen muß. Er ordinirte den Bruder des Hieronymus, Paullinianus, wie er behauptete, ohne einen vorher gemachten Plan, in einem Kloster seines Kirchensprengels zum Presbyter, und dieser konnte nun für die Mönche in Bethlehem die priesterlichen Handlungen vollziehen, so daß sie nicht mehr deshalb nach Jerusalem sich zu wenden genöthigt waren. Der Bischof Johannes konnte sich mit Recht darüber als über Verletzung der Kirchengesetze beklagen, — daß ein fremder Bischof für seinen Kirchensprengel einen Geistlichen ordinirt hatte. Es erfolgte ein heftiger Schriftstreit, in welchem Johannes nur die Herrschsucht und das ungesetzliche Verfahren des Epiphanius anklagte, die Berührung des Dogmatischen so viel als möglich vermeidend, Epiphanius hingegen das Dogmatische besonders hervorhob und von dem Bischof Johannes verlangte, daß er wegen der origenistischen Kätzereien sich rechtfertige. Hieronymus ergriff mit Eifer die Parthei des Epiphanius, und so war das alte Freundschaftsband zerrissen. Der Bischof Johannes wandte sich mit seinen Klagen nach Alexandria und Rom. Hieronymus schrieb nach beiden Kirchen zur Vertheidigung der gemeinsamen Sache. Vergebens suchte der Bischof Theophilus von Alexandria durch seinen Presbyter Isidorus, der aber selbst als Origenist der Parthei des Epiphanius und Hieronymus verdächtig war, eine Friedensvermittelung einzuleiten. Doch kam es am Ende des Jahres 396 dazu, daß

Hieronymus und Rufinus sich am Altar mit einander versöhnten, und der Friede der Kirche in dieser Gegend wieder hergestellt wurde.

Aber wenn gleich das freundschaftliche Verhältniß zwischen dem Hieronymus und dem Rufinus äußerlich wieder hergestellt schien, so konnte doch gewiß die einmal gestörte Gemeinschaft der Gemüther nicht so leicht wieder erneut werden, zumal bei einem so reizbaren und argwöhnischen Manne, wie Hieronymus. Es bedurfte nur eines kleinen Anstoßes, um die schlecht geheilte Wunde wieder aufzureißen, und diesen gab Rufinus, wenn auch ohne seine Absicht, doch gewiß nicht ohne seine Schuld. Er reisete im J. 397 nach dem Abendlande zurück, und er begab sich nach Rom. Dort ließ er sich, wie er sagt, durch den Wunsch eines Freundes Makarius [1]) (der, mit Ausarbeitung einer Schrift gegen das astrologische Fatum beschäftigt, die darauf sich beziehenden Ansichten des Origenes kennen zu lernen wünschte) bewegen, das Werk des Origenes περι ἀρχων in's Lateinische zu übersetzen. Dies war nun offenbar, zumal nach dem Vorhergegangenen, ein sehr unweises Unternehmen. Wenn irgend ein Buch mußte dies dazu dienen, die beschränkten Eiferer der römischen Kirche von Neuem gegen den Origenes heftig anzuregen, und da die eigenthümlichen Ideen dieses Buchs dem theo-

1) Von diesem römischen (zum Unterschiede von den beiden berühmten Mönchen desselben Namens aus der sketischen Einöde in Egypten) führt Gennadius, der ihn aber, vielleicht mit Unrecht, zu einem Mönche macht, c. 28. de V. J. einen liber adversus mathematicos an, in welchem er die griechischen Kirchenlehrer viel benutzt habe, was mit der Angabe des Rufinus übereinstimmt.

logischen Geist der römischen Kirche so durchaus fremd waren, so konnte aus der Bekanntmachung des Werkes gar kein Nutzen hervorgehn. Rufin gab aber auch nicht einmal Gelegenheit, den Origenes als geschichtliche Erscheinung recht kennen zu lernen. Er selbst war in der Bewunderung des großen Mannes und in der Abhängigkeit seines eignen Geistes von dem herrschenden Lehrbegriff der Kirche zu sehr befangen, um den Origenes in seiner theologischen Entwickelung recht verstehn zu können. Er kannte zu wenig das Verhältniß der verborgenen Tiefen des christlichen Lebens und Bewußtseins zu der fortschreitenden zeitlichen Begriffsentwickelung, um das Verhältniß der Theologie des Origenes zu dem kirchlichen Lehrbegriffe seiner eignen Zeit richtig beurtheilen zu können. Er erlaubte sich die Lehren des Origenes, besonders in solchen Stellen, welche sich auf die Dreieinigkeitslehre bezogen, nach den Bestimmungen des nicenischen Concils umzubilden. Er gestand es aber auch offen in seiner Vorrede zu jener Uebersetzung, daß er in solchen Stellen nicht den Sinn des Origenes nach den vorhandenen Lesearten wieder gegeben habe. Nur behauptete er, daß er nichts Fremdes ihm untergeschoben, sondern nur, wie es die Uebereinstimmung mit andren Stellen verlangte, die ursprüngliche, durch Häretiker verfälschte Leseart wieder hergestellt habe. Da er nun aber auch dies Verfahren nicht consequent durchführte, sondern manche für diese Zeit nicht minder häretisch klingende Stellen unverändert ließ; so setzte er sich dadurch bei den Eiferern immer der Beschuldigung aus, daß er also nichts Häretisches in solchen Stellen finde, so sehr er auch betheuerte, daß es ihm bei dieser Uebersetzung nicht darauf ankomme, seine Ueber-

zeugungen, sondern die ursprünglichen Lehren des Origenes darzustellen, und daß man nur diese daraus kennen lernen könne. Zugleich handelte er, das reizbare Gemüth des Hieronymus und das beschränkte und leidenschaftliche Wesen der vornehmen Freunde des Hieronymus zu Rom wohl kennend, doch so unklug, daß er in seiner Vorrede sich auf die von Hieronymus dem Origenes ertheilten Lobpreisungen berief, und auf die ähnliche Methode der Uebersetzung, deren sich derselbe bedient.

Kaum war von dieser Vorrede und Uebersetzung in Rom etwas bekannt geworden, so machte es unter jenen Leuten das größte und ungünstigste Aufsehn. Die beiden vornehmen Römer, Pammachius und Oceanus, welche seit dem Aufenthalte des Hieronymus in Rom immer in Verbindung mit ihm geblieben, waren sehr besorgt für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit, sie eilten ihn von dem durch Rufin den Christen in Rom gegebenen Aergernisse zu benachrichtigen. Sie forderten ihn auf, daß er den Gläubigen durch eine treue Uebersetzung jenes Werkes den Origenes in seiner wahren Gestalt zeigen und von dem Verdachte einer Einstimmung in die origenistischen Lehren, welchen Rufinus auf ihn geworfen, sich reinigen möge [1]). Hieronymus schrieb in einem sehr gereizten Ton an seine beiden Freunde und an den Rufinus. Auch jetzt erklärte er sich aber noch mit Mäßigung über den Origenes, er pries seine großen Gaben, seinen christlichen Eifer, seine Verdienste um die Schriftauslegung, und er nannte dieje-

1) ep. 40. Purga ergo suspiciones hominum, et convince criminantem, ne si dissimulaveris, consentire videaris.

nigen die ärgsten Feinde des großen Mannes, welche bekannt gemacht hätten, was hätte verborgen bleiben sollen. „Laßt uns — sagte er — die Fehler des Mannes nicht nachahmen, dessen Tugenden wir nicht erreichen können." Das Verhältniß aber zwischen dem Hieronymus und dem Rufinus wurde immer feindseliger, und beide verleugneten in Streit- oder vielmehr Schmähschriften voll Leidenschaft ihre theologische und christliche Würde, wie Augustin dies dem Hieronymus vorhielt, indem er ihn aufforderte, um ihrer selbst willen und um der Schwachen willen, für die Christus gestorben, diesen Schmähungen ein Ende zu machen [1]. Der Einfluß der mächtigen Gönner des Hieronymus in Rom konnte es doch nicht verhindern, daß Rufin durch ein an ihn gerichtetes Schreiben des römischen Bischofs Siricius gerechtfertigt wurde. Desto eifriger bemühten sie sich, den Anastasius, welcher im J. 399 des Siricius Nachfolger wurde, ungünstiger gegen Rufinus zu stimmen. Es gelang besonders dem Einflusse einer alten Freundin des Hieronymus, der Wittwe Marcella, diesem römischen Bischof, der nach seiner eignen Aeußerung wohl bisher wenig oder nichts von dem Origenes gehört haben mogte [2]), die Besorgnisse wegen Verbreitung

---

1) S. Augustin. ep. 73. Heu mihi, qui vos alicubi simul invenire non possum, forte ut moveor, ut doleo, ut timeo, prociderem ad pedes vestras, flerem quantum valerem, rogarem quantum amarem, nunc unumquemque vestrum pro seipso, nunc utrumque pro alterutro et pro aliis et maxime infirmis, pro quibus Christus mortuus est.

2) Die Worte des Anastasius in seinem Briefe an den Bischof Johannes sind allerdings sehr dunkel, und der Sinn derselben läßt sich nicht mit Sicherheit angeben: „Origenes autem antea

der origenistischen Kätzerei einzuflößen [1]). Rufin wurde von ihm vor seinen Richterstuhl citirt, er entschuldigte sich zwar mit der Länge des Weges und andren Gründen, daß er nicht persönlich in Rom erscheinen könne; er sandte aber ein Rechtfertigungsschreiben dahin ab, in welchem er ein ausführliches Glaubensbekenntniß ablegte, sich darauf berief, daß über die Frage vom Ursprunge der Seele noch nichts durch die Kirche bestimmt worden, und erklärte, daß er als Uebersetzer für die Behauptungen des von ihm übersetzten Schriftstellers keineswegs verantwortlich sei. Anastasius sprach sich in seinen darauf erlassenen öffentlichen Erklärungen heftig gegen den Origenes und ungünstig auch gegen den Rufinus aus. Unterdessen hatten aber die Streitigkeiten über den Origenes eine solche Wendung genommen, wodurch sie weit bedeutendere Folgen erhielten, als sie sonst hätten erhalten können, und wodurch sich mit diesen Streitigkeiten ein solches Interesse von andrer Art verband, welches den ursprünglichen Gegenstand derselben bald vergessen ließ.

Wir bemerkten schon früher, daß der Patriarch Theophilus von Alexandria eine Vermittelung zwischen den beiden unter diesen Streitigkeiten gegen einander auftretenden Partheien zu stiften gesucht hatte. Er war ursprünglich mit der origenistischen Parthei unter den egyptischen Mönchen eng verbunden, wie der alte Presbyter Isido-

---

et quis fuerit, et in quae processerit verba, nostrum propositum nescit."

1) Hieronymus nennt es ep. 96. ad Principiam als den besondren Ruhm der verstorbenen Marcella: damnationis haereticorum haec fuit principium.

rus, der am meisten bei ihm galt, zu dieser Parthei gehörte, und er war mit ihnen einverstanden in der Bekämpfung jener rohsinnlichen Auffassung göttlicher Dinge, welche unter den sogenanten Anthropomorphiten, den Mönchen der sketischen Einöde, herrschte. Aber auf die Grundsätze dieses Mannes konnte man sich wenig verlassen, denn weltliche Interessen und Leidenschaften vermogten über ihn mehr als Grundsätze und Ueberzeugungen, und er war berüchtigt unter den Beinamen, welche den wankelmüthigen Mann, der nach dem Wechsel der Umstände sich bequemt, bezeichneten [1]).

Wie die Bischöfe von Alexandria in den Festprogrammen, mit welchen sie am Epiphanienfest die Zeitbestimmung des nächst zu feiernden Passahfestes in ihrem Kirchensprengel bekannt machten, besondre zeitgemäße Gegenstände der christlichen Glaubens- oder Sittenlehre zu entwickeln pflegten; so wählte Theophilus dazu im J. 399 eine Bekämpfung der rohen sinnlichen Vorstellungen von dem, was das Bild Gottes im Menschen sei, und, was damit zusammenhing, von dem göttlichen Wesen selbst. Dies war nun freilich nicht die beste Art die Mönche, welche in jenen Irrthümern befangen waren, zu belehren und zu überzeugen, denn wie sie einmal waren, großentheils ganz ungebildete Menschen aus niederen Ständen, alles Sinnes für das rein Geistige ermangelnd, konnten sie das, was sie in ihrem religiösen Bewußtsein hatten, nicht anders als in ganz sinnlicher Begriffsform auffassen, und diese sinnliche Auffassungs-

---

1) ὁ ἀμφαλλαξ, ὁ κοθορνος, Bezeichnung eines Solchen, welcher den Mantel nach dem Wind zu hängen pflegt.

form hatte sich mit dem Inhalt ihres religiösen Bewußtseins bei ihnen so verschmolzen, daß wer ihnen jene nahm, auch diesen ihnen zu entreißen schien. Daher wurde das Schreiben des Theophilus unter den sketischen Mönchen mit so heftigem Unwillen aufgenommen, daß nur ein Abt Paphnutius dasselbe öffentlich vorzulesen wagte, und diese Vorlesung brachte heftige Gährungen unter den Mönchen hervor. An der Spitze der Anthropomorphiten stand hier besonders ein Mönch Serapion, welchem sein streng ascetisches Leben großes Ansehn verschafft hatte. Schon war man sehr erfreut darüber, daß die vereinten Bemühungen Mehrerer es dahin gebracht hatten, durch Vergleichung von Bibelstellen den Mann zu überzeugen, daß seine Vorstellungen von dem göttlichen Ebenbilde und von dem göttlichen Wesen nicht haltbar seien. Aber als man sich nun zum Dankgebet für diesen glücklichen Erfolg vereinte und auch Serapion zum Gebete niederkniete, da vermißte er das Bild, unter welchem er den seinem Herzen gegenwärtigen Gott anzubeten pflegte, und er bedurfte doch dieses Bildes noch. Mit dem gewohnten Bilde schien ihm der selbst, welchen er in diesem Bilde anbetete, genommen. Voll Verzweiflung weinend rief der Greis: „ach ich Elender, sie haben mir meinen Gott genommen, an wen soll ich mich nun halten, zu wem soll ich beten [1])!“ Eine wüthende Schaar der wilden Mönche eilte sodann nach Alexandria und drohte dem Theophilus, den sie für einen Gottlosen erklärten, den Tod. Theophilus, dem Verstellung und Lüge nichts kostete, wußte sie auf eine unwürdige Weise

---

1) S. die Erzählung des Augenzeugen Cassianus Collat. 10.

zu besänftigen, indem er zu ihnen sagte: „ich sehe in euch das Angesicht Gottes." Das erschien den Mönchen als eine Bestätigung ihrer Vorstellungen von dem göttlichen Ebenbilde, und sie wurden dadurch schon etwas beruhigt. Doch verlangten sie von dem Patriarchen noch die Verdammung des gottlosen Origenes, und auch darin gab er ihnen nach [1]).

Damals wich Theophilus wohl nur nothgedrungen dem ungestümen Geschrei dieser blinden Eiferer, nicht in der Absicht, der abgezwungenen Erklärung treu zu bleiben. Aber nach und nach wurde er selbst durch Einflüsse von außen her in seiner Gesinnung gegen die origenistischen Mönche durchaus umgestimmt. Diese Parthei hatte nämlich ihren Sitz besonders in den Zellen des Salpeterberges (*ὀρος Νιτριας*), welcher bei der sketischen Einöde lag. Hier hatte während einer Reihe von Jahren der Diakonus Evagrius aus dem Pontus sich aufgehalten, berühmt durch seine ascetischen Schriften, welche nicht allein in der griechischen Kirche, sondern auch, nachdem sie Rufinus in's Lateinische übersetzt hatte, in der lateinischen viel gelesen wurden [2]). An der Spitze dieser Parthei standen hier da-

---

1) S. Sozom. VIII, 11.

2) Er war ein Schüler der beiden Männer, die auf das Mönchsthum dieser Einöde großen Einfluß hatten und in sehr großer Verehrung standen, des Makarius, welcher den Beinamen des *Αἰγυπτιος*, und des Makarius, der, als aus Alexandria stammend, den Beinamen des *Πολιτικος* führte. Unter dem Namen des Ersten haben wir funfzig Homilien, welche zwar von den Alten nicht als Schriften von ihm angeführt werden, aber zu der eigenthümlichen christlichen Richtung dieses Mönchsthums wohl passen.

mals vier Brüder, Dioskur, Ammonius, Eusebius und Euthymius, bekannt unter dem Namen der langen Brüder (ἀδελφοι μακροι), fromme Männer, wenn gleich nicht frei von einer schwärmerischen ascetischen Richtung. Theophilus, der diesen Männern sehr befreundet war, wünschte sie für den Kirchendienst zu gewinnen, wozu sie aber durchaus keine Neigung hatten. Er nöthigte endlich den Dioskur, das Amt eines Bischofs von Hermopolis in Egypten zu übernehmen, zwei andre stellte er als Güterverwalter (οἰκονομοι) bei seiner eigenen Kirche an. Aber grade bei der Verwaltung dieses Amtes hatten sie Gelegenheit so manches Nachtheilige von dem Bischof zu erfahren, was sie mit Ueberdruß erfüllte, und da die redlichen Männer fürchteten an ihrer Seele Schaden zu leiden, ließen sie sich durch nichts davon zurück halten, nach ihrer geliebten Einsamkeit zurück zu eilen, unter dem Vorwande, daß sie das Stadtleben nicht länger ertragen könnten. Aber Theophilus erfuhr ihren eigentlichen Beweggrund, und er wurde nun schon dadurch sehr gereizt. Dazu kam noch ein andrer Vorfall. Jener schon erwähnte Presbyter Isidorus, ein Freund jener Mönche, Vorsteher eines Armenhauses zu Alexandria, damals schon ein achtzigjähriger Greis, hatte von einer reichen Wittwe die Summe von tausend Goldstücken empfangen, um Kleider für die armen Frauen zu Alexandria dafür zu kaufen. Wobei sie ihn zugleich verpflichtet hatte, dies seinem Bischof, dessen alles an sich reißende und verschwendende Baulust [1]) sie fürch-

1) ὁ χρυσομανης και λιθολατρις, nennt ihn Isidor von Pelusium l. I. ep. 152.

tete, ganz zu verschweigen. Die Entdeckung dieses Geheimnisses erregte nun aber die ganze Wuth des Theophilus gegen Isidor [1]). Unter dem Vorwande lügenhafter Beschuldigungen verfolgte er ihn auf das heftigste, er entsetzte ihn seines Amtes, er schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus, bis der verfolgte Isidor zu den Mönchen nach der Einöde von Nitria sich flüchtete. Da diese jetzt ihres alten Freundes sich annahmen, so traf sie die Rachsucht des ohnehin feindselig gegen sie gestimmten Theophilus. Um seinen Leidenschaften dienen zu können, verband sich dieser mit den Eiferern gegen den Origenes, zuerst mit den Anthropomorphiten der sketischen Einöde, deren Wuth er

1) So erzählt der eifrige Freund des Chrysostomus und der origenistischen Mönche, der Bischof Palladius von Helenopolis in Bithynien, den Hergang der Sache in seiner dialogischen Darstellung der Lebensgeschichte des Chrysostomus opp. Chrysost. ed. Montf. T. XIII. Die Erzählung des Sozomenus VIII, 12. dient zur Bestätigung der ersteren, denn sie scheint diese als die ursprüngliche vorauszusetzen. Nach der Erzählung des Sozomenus nämlich soll Theophilus von dem Isidor einen Theil einer großen Summe Geldes, welche ihm gegeben worden, verlangt haben, um sie auf die Kirchengebäude zu verwenden. Isidor aber soll ihm dies abgeschlagen haben, weil es besser sei, das Geld für die lebendigen Tempel Gottes zu gebrauchen. Zwar führt auch diese Erzählung zu derselben Quelle zurück, den origenistischen Mönchen, von denen der Bekannte des Sozomenus es gehört hatte. Aber die Prädikate, welche Isidorus dem Theophilus giebt, machen die Sache wohl glaublich. Isidorus von Pelusium leitet auch Alles aus der Feindschaft des Theophilus gegen den andren Isidorus ab: „την περι τον ἐμοι ὁμωνυμον ἀπεχθειαν και δυσμενειαν.“ Was noch von andren Ursachen der Feindschaft des Theophilus erzählt wird, kann den ersten Anlaß zu seiner veränderten Stimmung gegen Isidorus gegeben haben

er gegen die Origenisten anregte, und sodann mit dem Hieronymus und dem Epiphanius. Leicht konnte er auf mehreren Synoden zu Alexandria seit dem J. 399 [1]) die theils nach ihrem beschränkten Eifer zur Verkätzerung des Origenes von selbst geneigten, theils ihm als blinde Werkzeuge zu dienen gewohnten Bischöfe dazu bewegen, daß sie sich mit ihm vereinigten, über die Lehren und Schriften des Origenes das Verdammungsurtheil auszusprechen und das Lesen derselben zu verbieten. Da die Mönche sich zum blinden Gehorsam gegen diese Beschlüsse nicht verstehn wollten, gebrauchte Theophilus ihren Ungehorsam zum Vorwand, um sich von dem Präfekten von Egypten bewaffnete Mannschaft gegen dieselben geben zu lassen [2]). Sie wurden in ihren friedlichen Zellen, in denen sie seit einer langen Reihe von Jahren still und ruhig gelebt hatten, überfallen, gemißhandelt und zur Flucht genöthigt. Achtzig dieser Verfolgten flohen aus ihrer Einöde von einer Stätte zur andren; aber nirgends konnten sie Aufnahme finden, da Theophilus nach allen Orten ihnen seine von heftiger Leidenschaft und boshafter Arglist eingegebenen Briefe nachschickte, in denen er manche Uebertreibungen schwärmerischer Ascetik, die er ihnen früherhin gern verziehen hatte, benutzte, um sie als gefährliche, wilde Schwärmer verdächtig zu machen. Endlich beschlossen sie bei dem Kaiserhof zu Constantinopel Hülfe zu suchen, auch in der Hoffnung, daß die bekannte christliche Menschenliebe des durch seinen

1) Sulpicius Severus nennt Dial. I, 6. mehrere Synoden.

2) Sulpicius Severus, der sich damals in diesen Gegenden aufhielt, sagt Dialog. I. c. 7: „Scaevo exemplo ad regendam ecclesiae disciplinam praefectus assumitur."

rücksichtslosen Eifer gegen alles Unrecht nicht minder als durch seine glänzende Beredtsamkeit berühmten Bischofs der Residenz, des Johannes Chrysostomus [1]), ihnen zur Schutzwehr gegen die ungerechte Wuth ihrer Feinde gereichen werde. Ehe wir nun der Entwickelung der Begebenheiten weiter folgen, müssen wir auf das Leben des großen Mannes, der so in die Theilnahme an diesen Streitigkeiten hineingezogen wurde, einen Blick werfen.

Er war im J. 347 zu Antiochia geboren worden, seine fromme Mutter Anthusa, die früh als Wittwe mit seiner Erziehung sich allein beschäftigte, war für ihn das, was die Monica für den Augustin war. Aber der in das kindliche Gemüth gestreute Same des Glaubens wurde bei ihm nicht wie bei dem Augustin durch das Vorherrschen wilder Leidenschaften lange unterdrückt gehalten, und er konnte ohne so heftige Stürme und Kämpfe in seiner milderen Gemüthsart auf eine ruhigere und allmählichere Weise, unter mancherlei fördernden Einflüssen sich entwickeln, wie wir schon oben, S. 1368., bemerkt haben. Durch reiche innere Erfahrung lebte er sich in das Verständniß der heiligen Schrift hinein, und die Grundsätze einer besonnenen grammatisch-logischen Auslegung lehrten ihn den Geist der Schrift aus dem Buchstaben auf die rechte Weise ableiten. Seine tiefe und einfache, fruchtbare homiletische Behandlungsweise der heiligen Schrift läßt erkennen, wie viel er Beidem verdankte, und wie Beides bei ihm zusammenwürkte.

---

1) Wie ihm die Bewunderung seiner Beredtsamkeit bald den letzten Beinamen gab.

Durch das Studium der Alten gewann er eine harmonische Geistes- und Sprachbildung, welche durch das göttliche Lebensprincip des Evangeliums bei ihm verklärt wurde. Ein Herz voll von der Liebe, die aus dem Glauben fließt, gab seiner natürlichen durch das Studium der Alten gebildeten Beredtsamkeit das, was sie beseelte.

Der so für das Predigtamt gebildete Mann würkte zwölf Jahre, v. J. 386 an, mit glühendem Eifer als Presbyter unter dem Bischof Flavian von Antiochia, und dieser hatte ihm besonders wegen der ihn auszeichnenden Gaben die Sorge für den Religionsunterricht und die Erbauung der Gemeinde übertragen. Die von ihm dort gehaltenen Predigten zeigen, wie sehr er es sich angelegen sein ließ, nicht Formelnrechtgläubigkeit, sondern lebendiges Christenthum zu befördern, die Nichtigkeit alles äußerlichen Scheinchristenthums darzuthun und das Vertrauen auf ein solches zu Schanden zu machen. Mit rücksichtsloser Freimüthigkeit sprach er gegen das herrschende Verderben in allen Ständen, auch wenn solches unter christlichem Schein sich darstellte. Zu Antiochia hatte er sich die Liebe Vieler, denen seine Würksamkeit zum Segen gereichte, erworben, und der Haß Einzelner, die sich durch seine Predigten zu sehr getroffen fühlten, konnte ihm unter diesen Verhältnissen nicht schaden.

Aber ein zwar größerer und glänzenderer, doch weit gefährlicherer und unruhigerer Würkungskreis eröffnete sich ihm, da der am kaiserlichen Hof damals alles vermögende Eutropius, der einst als Zuhörer einer seiner Predigten durch seine Beredtsamkeit entzückt worden, die Veranlassung dazu gab, daß er im J. 397 als Bischof nach Constanti-

nopel berufen wurde. Gefährlicher war dieser Würkungskreis besonders für einen Mann von seiner, alles Ungöttliche ohne Rücksicht zu strafen gewohnten Freimüthigkeit, einen Mann, der im Unwillen über das Böse, in dem Eifer für unterdrückte Unschuld nicht leicht seine Worte nach den Regeln der Klugheit abmessen konnte. Die Art, wie er den bischöflichen Staat einschränkte, um das Erübrigte für Wohlthätigkeitsanstalten zu gebrauchen, mißfiel den glanzliebenden Constantinopolitanern und erregte die Unzufriedenheit derjenigen, welche ihr selbstsüchtiges Interesse dadurch verletzt sahen. Weltlich gesinnte Geistliche und Mönche, die er an ihre Pflicht erinnerte, wurden seine Feinde. Bei einer Kirchenvisitation, welche er auf Veranlassung einer streitigen Angelegenheit und eingelaufener Beschwerden im Sommer des J. 400 zu Ephesus vornehmen mußte, trug er durch die Strenge, mit der er den wegen des vorherrschenden weltlichen Interesses so oft verletzten Kirchengesetzen Ansehn zu verschaffen wußte, viel dazu bei, die Zahl jener Feinde, zumal in der höheren Geistlichkeit, noch größer zu machen. Dabei mag es wohl sein, daß er sich in einzelnen Momenten heftiger Aufwallung von dem Feuer eines, wenn gleich aus reiner Quelle herrührenden Unwillens gegen das Schlechte zu weit fortreißen ließ, daß er, um das Gute zu fördern und das Schlechte zu strafen, rasch durchgreifend, die bestehenden Formen nicht immer genug ehrte. Wohl mag er auch zuweilen seinem Archidiakonus Serapion, einem Manne von leidenschaftlicher Gemüthsart, zu großes Vertrauen geschenkt und zu manchen nicht genug überlegten Schritten durch den Einfluß desselben sich haben fortreißen lassen.

Nicht minder mußte er die Mächtigsten des Hofes auf mannichfache Weise gegen sich reizen, durch die Art, wie er die herrschenden Laster strafte, und wie er der Unschuld gegen ihre Unterdrücker sich annahm. Eutropius selbst, der seine Macht zum Unglück Vieler auf die übermüthigste Weise mißbrauchte, wurde zuerst sein heftiger Feind; aber, da die weissagenden Warnungen des allein treu es mit ihm meinenden Mannes zur Wahrheit geworden und er sich im Gipfel des Unglücks von Allen verlassen sah, war Chrysostomus am Altar der Kirche, zu dem der von wüthenden Schaaren Verfolgte sich geflüchtet hatte, sein einziger Beschützer.

Die herrschsüchtige, habsüchtige Kaiserin Eudoxia wurde oft von Rachsucht gegen den Chrysostomus ergriffen, und sie drohte ihm das Aergste, wenn sie sich durch manche Aeußerungen in seinen Predigten getroffen glaubte, wenn er Waisen und Wittwen gegen ihre oder ihrer Günstlinge Habsucht und Rachsucht beschützte, dem Unrecht, das von ihr ausging, sich widersetzt, zu ihrem Gewissen mit bischöflichem Ernst gesprochen hatte. So hatte sich zu Constantinopel eine Parthei von schlecht gesinnten Geistlichen und Großen, Männern und Frauen, gegen den Mann von wahrhaft frommem und großem Herzen gebildet, und zuweilen stand an der Spitze dieser Parthei die Kaiserin selbst, die sich freilich auch oft, von abergläubiger Furcht ergriffen, mit dem verehrten Bischof wieder versöhnte.

Grade während einer solchen Zwischenzeit, da sich Chrysostomus in einem guten Vernehmen mit der Kaiserin befand, kamen jene Mönche zu Constantinopel an. Sie flehten den Patriarchen um seinen Schutz an, indem

sie ihm erklärten, daß wenn er ihnen denselben abschlage, sie sich genöthigt sehn würden, unmittelbar an den Kaiser sich zu wenden. Chrysostomus wußte [1]), was ihm die christliche Liebe gebot, mit den Rücksichten der christlichen Klugheit zu vereinigen. Er wünschte und hoffte auf die mildeste Weise die Sache beizulegen, indem er durch seine Vermittelung die Unglücklichen mit dem Theophilus zu versöhnen suchte, und deshalb mußte er aber auch alles vermeiden, was den von Seiten seiner Leidenschaftlichkeit ihm wohl bekannten Mann beleidigen konnte. Er nahm die Mönche freundlich auf, er wies ihnen eine Wohnung an, und eine der frommen Frauen, welche unter seiner Leitung ihr Vermögen oder ihrer Hände Arbeit den Werken christlicher Liebe zu widmen pflegten, sorgte für ihren leiblichen Unterhalt. Aber den Kirchengesetzen Folge leistend, wollte er sie, als solche, die von ihrem Bischof excommunicirt worden, zur Communion nicht zulassen. Er bat in einem Briefe, den er ihretwegen an den Bischof Theophilus schrieb, diesen auf das dringendste, ihm zu Gefallen den Mönchen zu verzeihen. Aber Theophilus schickte, statt darauf einzugehn, Ankläger gegen die Mönche nach Constantinopel. Diese setzten nun auch ihrerseits eine Menge ärgerlicher Beschuldigungen gegen ihren Bischof auf. Chrysostomus berichtete dies an Theophilus, indem er ihm meldete, daß er sie nicht werde davon abhalten können, an

1) Wenn wir dem Berichte des Bischofs Palladius von Helenopolis, der freilich als befangener Freund des Chrysostomus schrieb, glauben dürfen, der jedoch, wenn gleich Manches allein berichtend, wenigstens zum Theil durch die Erzählungen des Sokrates und Sozomenus bestätigt wird.

den Kaiser selbst mit ihren Klagen sich zu wenden. Theophilus wurde dadurch um desto mehr gereizt, da ihm unterdeß durch Solche, welche gern zwischen ihm und Chrysostomus Zwietracht stiften wollten, die falsche Nachricht gegeben worden war, daß er die Mönche zur Communion zugelassen, und dadurch das von ihm über sie ausgesprochene Urtheil für nichtig erklärt habe. Er erinnerte ihn also in seiner Antwort daran, daß dem fünften Canon des nicenischen Concils zufolge [1]) jeder Bischof verpflichtet sei, die von einem andren ausgesprochene Excommunication als gültig anzuerkennen, bis durch eine neue Untersuchung die Ungerechtigkeit jenes Urtheils erwiesen worden, welche Untersuchung aber nur von einer Synode des Kirchensprengels, in dem die Sache vorgefallen, sollte vollzogen werden können. Freilich war durch dies Gesetz für solche Fälle, wie dieser, schlecht gesorgt, denn wie konnten die armen Mönche in dem Kirchensprengel des Theophilus, wo Alles so sehr von ihm abhängig war, ein gerechtes Gericht unter den Bischöfen zu finden hoffen? Chrysostomus suchte sich nun aus der ganzen Sache herauszuziehen. Aber die Mönche benutzten einen günstigen Augenblick, um der Kaiserin Eudoxia eine Bittschrift vorzulegen, in welcher sie darauf antrugen, daß der Bischof der Residenz zum Richter in dieser Angelegenheit ernannt, und Theophilus vor dessen Richterstuhl zu erscheinen genöthigt werden sollte. Die Kaiserin, bei der Aberglaube und Unsittlichkeit in einander würkten, rechnete viel auf den Segen solcher Mönche, und

1) Vergl. die Erzählung des Palladius mit den Worten des Chrysostomus selbst in seinem ersten Briefe an den römischen Bischof Innocenz, §. 2.

um diesen sich zu verschaffen, nahm sie daher die Bittschrift an, und leicht konnte sie von ihrem Gemahl, über den sie Alles vermogte, die Erfüllung der Bitte auswürken. Theophilus wurde nach Constantinopel berufen, wo eine Synode unter dem Vorsitze des Patriarchen über ihn richten sollte.

Von nun an erhielt die Sache eine ganz andre Wendung. Wie der Kampf mit den Origenisten dem Theophilus bisher nur Vorwand und Mittel gewesen war, um an den Mönchen Rache zu nehmen; so trat jetzt auch dieser Zweck in den Hintergrund, und Alles mußte von jetzt an dem Hauptzweck dienen, seine gekränkte Ehre an dem Chrysostomus zu rächen und diesen zu stürzen. Dazu konnte es einem Manne von seinem Charakter, und bei solchen Menschen, wie diejenigen waren, die den Chrysostomus umgaben, an Mitteln nicht fehlen.

Er knüpfte mit den Feinden des Chrysostomus unter den angesehenen Geistlichen und Laien zu Constantinopel Verbindungen an, und er suchte den Mann, der durch sein hohes Alter und durch seinen Eifer für Rechtgläubigkeit unter den Bischöfen so viel galt, den Bischof Epiphanius als Werkzeug für seine Absichten zu gebrauchen. Außer den Circularschreiben, welche er an alle orientalische Bischöfe erließ, um sie zur Einstimmung in die Beschlüsse jenes egyptischen Concils gegen den Origenes aufzufordern, erließ er noch ein besonderes Schreiben an den Epiphanius, um den in solchen Dingen so reizbaren und so leichtgläubigen Eifer des alten Mannes in Bewegung zu setzen. Zwar ließ er in diesem Briefe durchaus nichts Nachtheiliges gegen Chrysostomus einfließen; aber er machte

ihn aufmerksam auf die drohende Gefahr, da die mit neuer Wuth für die Kätzerei eifernden Mönche [1]) sich nach Constantinopel begeben hätten, um, wenn sie könnten, neue Gefährten ihrer Gottlosigkeit zu den älteren zu gewinnen [2]). Deshalb forderte er ihn dringend auf, daß er die Bischöfe seiner Insel zur Verdammung des Origenes und der origenistischen Kätzerei versammeln, mit denselben ein Synodalschreiben dieses Inhaltes an den Patriarchen von Constantinopel erlassen, und auch die Bischöfe von Isaurien und Pamphylien wie die übrigen benachbarten Bischöfe von dieser Sache in Kenntniß setzen möge.

Epiphanius folgte sogleich dieser Aufforderung, und er hielt im Jahre 401 das Concil zur Verdammung des Origenes; aber Chrysostomus zeigte sich gar nicht geneigt, an jenen Maßregeln des blind verkätzernden Eifers Theil zu nehmen. Die kalte Aufnahme, welche diese Mittheilungen bei ihm fanden, wurde nun von dem Theophilus desto mehr benutzt, um ihn selbst der origenistischen Kätzerei verdächtig zu machen. Er suchte den Epiphanius zu überreden, daß es nothwendig sei, zu Constantinopel selbst, wo immer viele Bischöfe sich zusammen fanden, eine Synode gegen die origenistische Kätzerei zu versammeln, und diese sollte das Werkzeug zum Sturz des Chrysostomus werden. Epiphanius kam von Bischöfen seines Kirchensprengels begleitet im J. 402 nach Constantinopel. Chrysostomus bewies ihm alle Ehrerbietung und that alles Mögliche, um ihn

---

1) Calumniatores verae fidei novo pro haeresi furore bacchantes.

2) Ut et novos, si quos valuerint, decipiant, et veteribus suae impietatis sociis conjungantur.

umzustimmen. Aber Epiphanius wollte sich in keine Gemeinschaft mit ihm einlassen, wenn er nicht dem Verdammungsurtheil gegen Origenes beitreten und den Mönchen seinen Schutz entziehen würde. Zu beidem konnte sich Chrysostomus nach seinem Gewissen nicht verstehn. Epiphanius ging nun in seinem blinden Eifer immer weiter, er erlaubte sich manche Verletzung der Formen des Kirchenrechts, über die er sich in solchen Fällen hinwegzusetzen pflegte. Aber wohl mogte eine Unterredung mit einigen der verfolgten Mönche und manches Andre ihn ahnen lassen, daß die Sache, der er diente, nicht so rein sei — und sein Eifer war immer, wenn auch ein der Besonnenheit und Einsicht durchaus ermangelnder, doch ein redlicher. Er diente nur als unbewußtes Werkzeug den Absichten der Arglist, und daher wurde er jetzt in der Sache irre. Er verließ Constantinopel, ohne die Ankunft der übrigen Bischöfe, die sich zu gleichem Zwecke hier vereinigen sollten, abzuwarten, und er sagte zum Abschied den ihn zum Hafen begleitenden Bischöfen: „ich lasse euch die Residenz, den Hof und die Heuchelei [1].“

Nachdem nun Theophilus in Einverständniß mit der gegen den Chrysostomus feindselig gesinnten Parthei und mit der von Neuem gegen ihn eingenommenen Kaiserin Alles genugsam vorbereitet hatte, um einen glücklichen Erfolg seiner Machinationen hoffen zu können, kam er selbst im J. 403 nach Constantinopel, nicht um, wie es anfangs beabsichtigt worden, als Beklagter, sondern um als Richter zu erscheinen. Da die begeisterte Liebe des größten

1) ἀφιημι ὑμιν την πολιν και τα βασιλεια και την ὑποκρισιν.

Theils der Gemeinde zu ihrem Bischof den Feinden desselben in der Stadt selbst keine Sicherheit bei ihren arglistigen Unternehmungen gewährte, so versammelte Theophilus an einem benachbarten Orte auf einem Landgute bei Chalcedon, welches unter dem Namen der Eiche bekannt war, eine Synode [1]) aus seinen Partheigängern unter den Bischöfen, theils solche, die mit ihm gekommen, theils solche, die von ihm herbeigerufen worden, theils sich aus mancherlei Ursachen zu Constantinopel zusammengefunden hatten. Auf dieser Synode war jetzt gar nicht mehr die Rede von der origenistischen Kätzerei, sondern aus dem Munde feindselig gegen den Chrysostomus gesinnter Menschen, wie solcher unwürdigen Geistlichen und Mönche, welche durch ihn gestraft worden, wurden Beschuldigungen, welche sich auf Thatsachen ganz andrer Art bezogen, gegen ihn angenommen. Diese Beschuldigungen waren theils offenbare Erdichtungen oder Verdrehungen, wie man sie mit der uns bekannten Gemüthsart und Handlungsweise des Mannes vergleichend, nicht anders urtheilen kann, theils lagen denselben solche Dinge zum Grunde, welche ihm vielmehr zur Ehre als zur Schmach gereichen mußten, und welche so gegen ihn zu gebrauchen nur von der unwürdigen Gesinnung seiner Gegner zeugte. Wie z. B. man sich nicht schämte, weil er keine glänzende Tafel machte, wie andre Hofbischöfe, weil er zu Constantinopel seine eingezogene, einfache Lebensweise fortsetzte, und auch seiner schwachen Gesundheit wegen allein zu speisen pflegte, — die Beschuldigungen gegen ihn anzunehmen, daß er durch

1) Daher bekannt unter dem Namen der συνοδος προς την δρυν

die Gewohnheit, für sich allein zu speisen, die Gastfreundschaft aufhebe, daß er für sich allein ein cyklopisch schwelgerisches Leben führe [1]). Den meisten Scheingrund zu Anklagen mogte Chrysostomus gegeben haben, wenn er im Eifer für Strenge der Kirchenzucht in einzelnen Fällen die bestehenden Formen des Kirchenrechts nicht genug geachtet, in frommem Unwillen sich mancher zu heftigen Ausdrücke bedient hatte. Nur gegen mehrere Freunde des Chrysostomus machte man noch von der Beschuldigung der origenistischen Kätzerei besonders Gebrauch. Während daß diese Dinge vor jenem Concil verhandelt wurden, befand sich Chrysostomus mitten unter vierzig angesehenen, ihm befreundeten Bischöfen aus verschiedenen Gegenden des Orients, welche wußten, was die Kirche an ihm verlieren würde, und denen er Trost und Muth einsprechen mußte. Als die Abgeordneten des Concils von der Eiche hier erschienen, um ihn vor den Richterstuhl desselben zu citiren, erklärten zwar jene Freunde des Chrysostomus das Gericht für ein unbefugtes, wozu sie durch alle Formen des damaligen Kirchenrechts berechtigt waren, aber er selbst erklärte sich bereit, im Bewußtsein seiner Unschuld, vor dieser Versammlung wie vor jeder der ganzen Welt zu erscheinen, wenn nur vier Bischöfe, welche seine erklärten Feinde waren [2]), aus der Zahl seiner Richter entfernt wür-

---

1) *ὅτι την φιλοξενιαν ἀθετει, μονοσιτιαν ἐπιτηδευων, ὅτι μονος ἐσθιει, ἀσωτως ζων Κυκλωπων βιον.* S. den Auszug der Akten bei Phot. cod. 59.

2) Auch der unbefangene Isidorus von Pelusium sagt I, 152., daß Theophilus den Chrysostomus gestürzt habe, *τεσσαρσι συνεργοις ἢ μαλλον συναποσαιαις ὀχυρωθεις.*

den. Da ihm diese so billige Forderung nicht bewilligt wurde, weigerte er sich, auch nach der dreimal wiederholten, durch einen kaiserlichen Notar unterstützten Vorladung, ihr Folge zu leisten. Und die, durch eine Botschaft des durch den Einfluß der Eudoxia feindselig gegen ihn gesinnten Kaisers zur Fällung des entscheidenden Urtheils aufgeforderte Synode sprach über ihn, weil er durch seine Nichterscheinung sich selbst für schuldig erklärt habe, das Absetzungsurtheil aus. Man war niederträchtig genug, noch dies hinzuzufügen: „Da unter den Beschuldigungen gegen Chrysostomus sich auch die Anklage des Majestätsverbrechens befinde (was sich ohne Zweifel auf die Beschuldigung, daß er die Ehre der Kaiserin beleidigt habe, bezog), und da es den Bischöfen nicht zukomme, solche Dinge zu untersuchen; so möge der Kaiser selbst dafür sorgen, daß er, wenn auch mit Gewalt, aus der Kirche entfernt, und wegen jenes letzten Verbrechens zur Strafe gezogen werde."

Doch theils religiöse Bedenklichkeiten, theils die Furcht vor den Bewegungen des Volks, welches Tag und Nacht die Wohnung des Bischofs und die Kirche umgab, beides zusammengenommen hielt den Kaiser davon zurück, sogleich Gewalt anzuwenden. Und Chrysostomus wollte sein Amt nicht freiwillig verlassen, denn er betrachtete seine Verbindung mit der ihm vom Herrn anvertrauten Gemeinde als eine solche, welche nur durch die Gewalt, der er weichen müßte, aufgelöset werden könnte. Er hielt unterdessen an die Versammelten eine feurige Anrede voll hochherzigen Glaubensmuthes; doch nicht mit aller Selbstbeherrschung und Besonnenheit, so daß ihm manches Wort entfuhr, das die reizbaren Gemüther der Constantinopolitaner

noch mehr in Bewegung setzen konnte. Nun aber, da diese Würkung erfolgte, zeigte Chrysostomus, wie fern es seiner christlichen Selbstverleugnung lag, eine solche Bewegung der Gemüther, was er leicht gekonnt hätte, für seinen persönlichen Vortheil benutzen zu wollen; denn als er hörte, daß würklich Gewalt gegen ihn gebraucht werden solle, und er also durch diese sein Gewissen frei gesprochen glaubte, suchte er, um Unruhen zu verhüten, am Mittage des dritten Tages, ohne daß es die Menge bemerkte, aus der Kirche zu entkommen, und er wurde in's Exil abgeführt. Nur erst seit wenigen Tagen war er von Constantinopel entfernt, als schon ein Abgeordneter mit einem Brief voll Betheurungen von der Kaiserin ankam, um ihn zur Rückkehr aufzufordern; denn ein Erdbeben, das man als Zeichen des göttlichen Zorns zu betrachten gewohnt war, und der dadurch noch mehr angeregte Unwille des ohnehin durch den übermüthigen Triumph seiner Gegner erbitterten Volks hatten die Kaiserin in Bestürzung und Gewissensangst versetzt.

Mit allgemeiner laut bezeugter Freude wurde Chrysostomus von der Gemeinde zu Constantinopel wieder aufgenommen. Er wollte zwar sein Amt nicht eher wieder antreten, als bis er durch eine gesetzmäßig versammelte Synode feierlich gerechtfertigt worden wäre; aber die Liebe der Gemeinde nöthigte ihn, den bischöflichen Thronos gleich wieder einzunehmen, und von diesem herab den bischöflichen Segen zu ertheilen. Doch wurde ihm die Veranstaltung jener Synode versprochen, und er hörte nicht auf, darauf zu dringen, bis seine auf einer so unsichern Grundlage ruhenden Verhältnisse wieder eine ganz andre Wendung er-

hielten. Es konnte nicht fehlen, daß die eitle und herrschsüchtige Kaiserin durch die rücksichtslose Freimüthigkeit des Chrysostomus bald wieder zum Unwillen gegen ihn gereizt wurde. Es geschah dies, nachdem er nur eine Ruhe von zweien Monaten genossen hatte. Die Veranlassung war diese.

Vor dem Palaste, in welchem sich der Reichssenat versammelte, war der Kaiserin Eudoxia eine prächtige silberne Bildsäule gesetzt worden. Die Einweihung derselben wurde wie gewöhnlich mit lärmenden, oft unanständigen und an das Heidnische anstreifenden Festlichkeiten vollzogen. Der Platz, wo dies vorfiel, war der Hauptkirche so nahe, daß die Andacht der Versammelten dadurch gestört werden mußte, und es geschah vielleicht grade an einem Festtage. Wir haben von dem Hergang dieser Sache nicht genug bestimmte Berichte, um mit Sicherheit darüber entscheiden zu können, ob Chrysostomus durch seine natürliche Wärme sich verleiten ließ, Manches anders zu thun, als es die Besonnenheit von ihm verlangte, ob er von dem Gefühl des Unrechts hingenommen gleich von Anfang an, oder erst nachdem er andre Schritte vergeblich bei der Kaiserin versucht hatte, in einer Predigt sich heftig aussprach gegen diese Mißbräuche. Da dies der Eudoxia wohl auch übertrieben berichtet wurde, so begann sie von Neuem mit den Feinden des Chrysostomus sich zu verbinden, und dieser soll nun durch den Unwillen über diese erneuten Machinationen sich haben fortreißen lassen (wenn uns anders seine Worte in ihrer ursprünglichen Gestalt berichtet worden), eine Predigt, vielleicht an dem Feste, das dem Andenken an den Märtyrertod Johannes des Täufers ge-

weiht war, mit den Worten zu beginnen: „Von Neuem wüthet die Herodias, von Neuem tanzt sie, von Neuem sucht sie das Haupt des Johannes auf der Tafel zu empfangen.“

Als dies der Kaiserin so hinterbracht wurde, überließ sie sich ganz ihrer Rachsucht, und sie konnte leicht dem schwachen Arkadius die Sache so darstellen, daß er zur Unterdrückung des Chrysostomus die Hand bot. Die Synode, welche Theophilus von Alexandria aus leitete, wurde als Werkzeug dazu gebraucht. Man benutzte nach dessen Rath, ohne sich auf die früheren Beschuldigungen gegen den Chrysostomus weiter einzulassen, das von dem antiochenischen Concil im J. 341 erlassene Gesetz, welches man immer nur dann und so viel gelten ließ, wann und so viel das augenblickliche Interesse es erforderte, das Gesetz, daß der Bischof, welcher von einer Synode entsetzt und nicht durch ein andres kirchliches Gericht, sondern durch die weltliche Macht in sein Amt wieder eingesetzt worden, für immer zur Verwaltung eines solchen Amts unfähig sein sollte. Von seinem Amt entsetzt, wurde Chrysostomus im Juni des Jahres 404 in's Exil abgeführt.

In einer Reihe von Leiden, welche ihn einem verklärten Ende entgegenführten, erhielt er alle Gelegenheit, die Größe, Kraft und Ruhe einer von dem Glauben an das Evangelium ganz durchdrungenen Seele zu offenbaren. Nach einer langen mühseligen Reise, auf welcher er von der Leidenschaft und von dem Fanatismus seiner Feinde noch viele Schmach und Verfolgung erdulden mußte, Vieles zu leiden hatte, kam er an dem Ziele seines Exils, in der verödeten Stadt Cucusus an der Gränze von Armenien, Isaurien

rien und Cilicien, an. Von dem rauhen Himmelsstriche, von den wiederholten drohenden Verwüstungen der angränzenden Isaurischen Räuberhorden hatte er hier viel zu leiden; aber statt daß er des Trostes bedurft hätte, war er es, der seinen Freunden zu Constantinopel durch Worte voll hoher Zuversicht und Glaubenskraft, Muth und Freudigkeit mittheilte. Von hier aus leitete er die ihm ergebene Gemeinde zu Constantinopel, von hier aus war er die Seele der frommen Unternehmungen seiner Freunde, z. B. für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Persern und Gothen. Er war bereit, mit einem Manne, der zu seiner Verurtheilung mit beigetragen hatte, mit dem Bischof Maruthas aus Mesopotamien, sich zu einem solchen Zweck zu verbinden, s. oben S. 234., den ersten Schritt zur Versöhnung zu thun, und auch als Maruthas diesem nicht entgegenkam, forderte Chrysostomus doch seine Freunde auf, alles zu dessen Unterstützung zu thun. Durch das Beispiel der Liebe, durch geistlichen Rath und Lehre wurde er segensreich für die ganze Gegend, in der er wohnte. Man konnte einen solchen Mann nicht in Dunkelheit versetzen, sein Licht leuchtete, wohin er kam, und er fand immer größere Theilnahme, besonders von Seiten der römischen Kirche, deren Bischof Innocenz sich auf das Nachdrücklichste für ihn erklärte. Dadurch wurde die Eifersucht und Rachsucht seiner Feinde von Neuem angeregt, sie mußten fürchten, daß es den Freunden des Chrysostomus endlich doch gelingen könnte, ihn wieder nach Constantinopel zurückzuführen. Dies wollten sie verhindern und den Chrysostomus endlich ganz in Vergessenheit bringen. Im Sommer des Jahres 407 wurde er in ein neues Exil, nach einer der äußersten

Gränzen des oströmischen Reiches, nach der mitten unter Barbaren gelegenen öden Stadt Pityus im Pontus abgeführt. Den Mühseligkeiten der langen beschwerlichen Reise unterlag sein durch die früheren Leiden sehr erschöpfter Körper. Er starb unterwegs bei der Stadt Comanum im Pontus mit vollem ruhigen Bewußtsein, und mit heiterem Hinblick in ein ewiges Leben. Die Worte, welche er in den Zeiten seiner Ruhe seinen Zuhörern oft an's Herz gelegt, die er in seinen Leiden sich und seinen Freunden als Quelle alles Trostes oft vorgehalten hatte, die Worte Hiobs: Gepriesen sei Gott für Alles (*δοξα τω θεω παντων ἑνεκεν*)! machten den würdigen Beschluß eines Gott geweihten und unter allen Kämpfen und Leiden Gott ergebenen Lebens.

Das Andenken dieses Märtyrers konnte aber in den Gemüthern der Menschen, auf die er mit göttlicher Kraft gewürkt hatte, durch keine irdische Macht vertilgt werden. Es blieb eine abgesonderte Parthei von Johanniten zu Constantinopel, welche die Absetzung des Chrysostomus als ungültig betrachteten und Keinen, der zu seinem Nachfolger eingesetzt wurde, als ihren Bischof anerkennen wollten. Sie hielten an den Sonn- und Festtagen ihre Privatversammlungen, welche von den mit ihnen gleichgesinnten Geistlichen, von denen sie sich allein die Sakramente verwalten ließen, geleitet wurden. Da sich unter dieser Parthei auch Viele aus dem leidenschaftlichen constantinopolitanischen Volk befanden, und durch Versuche zu gewaltsamer Unterdrückung der Gegensatz noch mehr angereitzt wurde; so mußten manche blutige Unruhen erfolgen. Diese Spaltung verbreitete sich auch noch weiter in der Kirche, denn auch andre Bischöfe und Geistliche, welche gegen die Ungerechtig-

keit des über den Chrysostomus ausgesprochenen Urtheils protestirten und sein Andenken zu ehren fortfuhren, wurden in diese Spaltung verflochten. Sie wurden unterstützt durch die römische Kirche, welche sich stets nachdrücklich für die Unschuld des Chrysostomus erklärte. Der zweite Nachfolger desselben, der Bischof Attikus, that den ersten Schritt zur Versöhnung, indem er in dem Kirchengebete für die verstorbenen rechtgläubigen Bischöfe auch seinen Namen wieder besonders erwähnen ließ. Er kam mit dem Patriarchen Theophilus von Alexandria überein, eine allgemeine Amnestie an alle Anhänger des Chrysostomus unter den Geistlichen zu bewilligen [1]). Die größere Spaltung in der Kirche wurde auf diese Weise beigelegt; aber zu Constantinopel erhielt sich doch noch immer eine kleine Parthei von Johanniten. Erst dem Patriarchen Proklus gelang es, auch zu Constantinopel der Spaltung ganz ein Ende zu machen. Da er nämlich im J. 438 von dem Kaiser Theodosius II. auswürkte [2]), daß die Gebeine des Chrysostomus nach Constantinopel zurückgebracht und dort mit glänzender Feier bestattet wurden; so ließ der Rest der Johanniten durch diese dem Andenken des geliebten Bischofs geleistete Genugthuung sich bewegen, an die herrschende Kirche sich wieder anzuschließen.

Uebrigens war dies leidenschaftliche, gewaltsame Verfahren zur Unterdrückung der origenistischen Lehren vielmehr dazu geeignet, den Eifer für dieselben, statt ihn zu dämpfen, noch mehr anzuregen [3]). Diejenigen, welchen, wie einem

1) S. Socrat. VII, 25. Synes. ep. 66. ad Theophilum.

2) Socrat. VII, 45.

3) Wie dies der Augenzeuge eines Theils dieser Begebenheiten,

Theophilus, der Eifer gegen die origenistische Kätzerei doch nur zum Vorwand diente für die Befriedigung ihrer Leidenschaften, waren daher auch in andren Fällen, wo diese nicht in's Spiel kamen, weit duldsamer. Theophilus selbst gab hiervon zehn Jahre später ein merkwürdiges Beispiel. Die Gemeinde zu Ptolemais, der Metropole von Pentapolis, Laien und Geistliche, wählten im J. 410 einstimmig den Philosophen Synesius aus Cyrene (s. oben S. 218.), der bisher nur, wo ihn das Beste seines Vaterlandes in Anspruch nahm, seine stille den Studien geweihte Muße verlassen hatte, zu ihrem Bischof. Der wahrheitsliebende Mann erklärte aber offen und so, daß es der Bischof Theophilus selbst erfahren sollte, seine philosophische Ueberzeugung stimme in vielen Punkten mit der Kirchenlehre nicht überein, und zu dieser Differenz rechnete er Manches, was unter die origenistischen Kätzereien gezählt wurde, wie die Lehre von der Präexistenz der Seelen, seine abweichende Ansicht von der Auferstehung, in welcher Hinsicht er sich wahrscheinlich noch weit mehr als Origenes von der kirchlichen Auffassung entfernte, da er diese nur als Symbol einer höheren Idee deutete [1]). Synesius wollte zwar, wie er erklärte, seine abweichende philosophische Ueberzeugung dem Volk verschweigen, denn er meinte nach seiner platonischen Unterscheidung zwischen esoterischer

---

Sulpicius Severus, bemerkte Dialog. I. c. 7. „Sive illud error est, ut ego sentio, sive haeresis, ut putatur, non solum reprimi non potuit multis animadversionibus sacerdotum; sed nequaquam tam late se potuisset effundere, nisi contentione crevisset.

1) ἱερον τι και ἀποῤῥητον.

und exoterischer Religionslehre, daß die reine Wahrheit nie Volksglauben werden könne. Aber er wollte sich auch nie dazu verstehn, etwas mit seiner Ueberzeugung streitendes selbst zu lehren [1]). Ohngeachtet dieser offenen Erklärung des Synesius trug Theophilus kein Bedenken den alten Geistlichen in Ptolemais zu folgen, welche sagten, es sei zu erwarten, daß die Gnade des heiligen Geistes ihr Werk nicht unvollständig lassen, und den Mann, den sie in dem Lebenswandel so weit geführt habe, auch in der Erkenntniß weiter führen werde. Und er ordinirte ihn zum Bischof für diese Metropole.

Doch nicht alle Geistlichen, welche sich in ihrer Ueberzeugung auf ähnliche Weise von der herrschenden Kirchenlehre entfernten, waren so wahrheitsliebend wie Synesius. Bei allem Streben, die Kirchen gegen jede Abweichung von den herrschenden Lehrbestimmungen zu verwahren, konnte man doch nicht in die innere Ueberzeugung derjenigen blicken, denen man die kirchlichen Lehrämter anvertraute [2]). Auch war ja noch durch kein ökumenisches Con-

---

1) *οὐ ςασιασει μοι προς την γλωτταν ἡ γνωμη.* S. ep. 105. ed. Basil. p. 358.

2) Bei der schlechten Art, wie die geistlichen Aemter oft besetzt wurden, s. den Abschnit von der Kirchenverfassung, konnte es geschehn, daß in einer Zeit, in welcher auf die formelle Orthodoxie ein so großer Werth gelegt wurde, zu geistlichen Aemtern solche Menschen gelangten, die sich keiner Häresie verdächtig gemacht hatten, weil ihnen alle Glaubenssachen überhaupt ganz gleichgültig waren, die aber in ihrem nicht aus einer zweifelnden Verstandesrichtung, sondern aus fleischlicher Rohheit und gänzlicher Unsittlichkeit herrührenden Unglauben so weit gingen, daß sie sogar die Unsterblichkeit der Seele leugneten, und die doch kein Bedenken trugen, alle geistlichen Handlungen zu ver-

cil der Gegensatz gegen die eigenthümlich origenistischen Lehren ausgesprochen worden, und bis auf den Kaiser Justinian (s. ob. S. 1144. A. 1.) kannte man ja noch nicht das Mittel, sich durch ein von den Geistlichen vor ihrer Ordination abzulegendes vorgeschriebenes Glaubensbekenntniß gegen jede mögliche häretische Richtung bei denselben zu verwahren. Daher finden wir denn manche Spuren davon, daß origenistische Lehren im Orient sich unter Geistlichen und Mönchen auch nach dieser Zeit noch fortpflanzten [1]), und Manche waren thöricht genug, Lehrmeinungen, welche das Glaubensinteresse so wenig berührten, in Predigten vorzutragen [2]).

Daher entstand unter der Regierung des Kaisers Justinian ein neuer heftiger Streit zwischen den Vertheidi-

---

richten, indem sie dieselben nur als Erwerbsmittel betrachteten. S. Beispiele von solchen Presbyteren bei Isidor. l. III. ep. 235 u. 295.

1) S. z. B. Isidor. l. IV ep. 163. Nili epp. I, 188—190. II, 191.

2) Wie die platonisch-origenistische Lehre von der Präexistenz der Seelen, daß die Sonne eine höhere nach dem Bilde Gottes geschaffene Intelligenz sei, s. die angeführten Briefe des Nilus. Dieser sagt zu einem solchen Prediger: τι ἂν διαφεροι κατῳδιας το σον διαγγελμα, το γελοιοποιον τε και ἀκερδες. Der durch seine praktische Geistesrichtung ausgezeichnete Abt Isidorus zeigt diese auch bei der Beurtheilung des Streits über den Ursprung der Seele. Die Vertheidiger der Lehre von der Präexistenz — meint er — müßten doch mit ihren Gegnern darin übereinkommen, daß der sittliche Kampf zur Reinigung der Seele für die Rückkehr in ihren ursprünglichen Zustand erfordert werde, und er schließt daher: ἀφεμενοι τοινυν του ζυγομαχειν περι των ἀμφισβητησιμων, εἰς το ὁμολογουμενον ἑαυτους συνελασωμεν.

gern und den Gegnern der origenistischen Lehren unter den Mönchen in Palästina, s. oben S. 1142. [1]). Es geschah nun durch die oben entwickelten Umstände, daß der Kaiser **Justinian** in die Theilnahme an diesen Streitigkeiten hineingezogen wurde, daß er ein ausführliches Edikt mit Auszügen aus den Schriften des **Origenes**, zur Verdammung dieses großen Kirchenlehrers und seiner verzeichneten eigenthümlichen kätzerischen Meinungen, erließ, und daß darauf ein unter dem Patriarchen **Mennas** im J. 541 versam-

---

1) Es bildeten sich damals unter den Origenisten zwei Partheien, auf deren eigenthümliche Ansichten wir nur schließen können aus den ihnen beigelegten Namen, verglichen mit den Lehren des **Origenes**. Die Einen (s. Cyrill. Scythopolitan. vita S. Sabae §. 89. in Coteler. monumenta ecclesiae Graecae t. III.) wurden πρωτοκτισται oder τετραδιται, die Andren ισοχριστοι genannt. Die ersteren hoben vermuthlich die origenistische Lehre (s. Bd. I. Abth. 3. S. 1066. 1067.) von der präexistirenden Seele Christi besonders hervor. Diese Seele, mit welcher sich der Logos zu verbinden gewürdigt, setzten sie erhaben über alle andren Geschöpfe, das πρωτον unter den κτισοις. Ihre Gegner beschuldigten sie, diese Seele durch ihre Apotheose den drei Personen der Dreieinigkeit gleich zu setzen und statt einer τριας eine τετρας einzuführen. Die Andren hingegen hoben die origenistische Lehre von einer ursprünglichen Gleichheit bei nur numerischer Verschiedenheit aller geschaffenen Intelligenzen, zu welcher Einheit Alles wieder zurückzuführen, das letzte Ziel sei, besonders hervor, und sie sagten daher, daß wie ursprünglich die Seele, welche vermöge ihrer treuen Willensrichtung in die unauflösliche Gemeinschaft mit dem Logos aufgenommen worden, vor den übrigen als gleichartigen Intelligenzen nichts vorausgehabt habe, so auch zuletzt Alle zu derselben Einheit gelangen würden. Daher beschuldigte man sie, sich Christo gleich zu setzen. Gegen diese letzte Behauptung ist der dreizehnte unter den Canones gegen die origenistischen Lehren gerichtet.

meltes Concil zu Constantinopel diese Verdammung bestätigte, und funfzehn Canones der origenistischen Lehre entgegenstellte.

Nach alten Nachrichten, welche bis zu dem Zeitalter, in dem diese Begebenheiten sich ereigneten, zurückgehn, soll auch das fünfte allgemeine Concil im J. 553, s. oben S. 1165., die Verdammung des Origenes und seiner Lehren erneut haben, und unter den Canones, mit denen das Concil beschlossen wurde in der achten Sitzung [1]), handelt auch würklich der eilfte nach der Verdammung der von den älteren ökumenischen Concilien verdammten Häretiker von der Verdammung des Origenes. In diesem Fall müßte man annehmen, daß die Häupter der origenistischen Parthei, welche den ganzen Dreikapitelstreit angestiftet hatten, s. ob. S. 1145 bis 1149., hier, wie früherhin, ihre Ueberzeugung zu verleugnen sich durch die Umstände nöthigen ließen. Indeß steht doch der Gang der Verhandlungen auf diesem Concil und das Schweigen anderer wichtiger Urkunden derselben Zeit der Annahme, daß jenes Concil mit der Erneuerung des Verdammungsurtheils über den Origenes sich besonders beschäftigt haben sollte, entgegen [2]). Die unleugbare frühzeitige Verwechselung jener Synode unter dem Mennas mit dem fünften ökumenischen Concil, so wie der Wunsch von einem allgemeinen Concil eine recht feierliche Verdammung des Origenes zu haben, veranlaßte und beförderte diese Uebertragung, und falls Origenes würk-

1) S. Harduin. Concil. III, f. 198.

2) Vergl. Walch Geschichte der Kätzereien und Spaltungen B. 8. S. 286. u. d. f.

lich, wenn gleich nur beiläufig, neben den älteren Häretikern erwähnt worden; so gab dies jener Annahme eine gute Anschließung. Nicht unmöglich wäre es aber auch, daß der Name des Origenes selbst hier nur ein späteres Einschiebsel wäre. Mit dem Origenes soll jenes Concil auch sogar über den Didymus und Evagrius, s. oben S. 1413., das Verdammungsurtheil ausgesprochen haben, und in dem Zeitalter Justinians konnte es allerdings wohl geschehn, daß man über Namen, welche bisher von den Meisten mit Verehrung genannt worden, das Anathema aussprach. Aber die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht hängt von der Glaubwürdigkeit der andren Nachricht ab, daß sich jenes Concil besonders mit dem Origenes beschäftigt haben sollte. Auf alle Fälle hatte es auf die spätere allgemeine Verkätzerung des Origenes großen Einfluß, daß man einem ökumenischen Concil solche Beschlüsse zuschrieb.

# Anhang zu diesem Abschnitt.

## Sektengeschichte.

---

Wir schließen die Geschichte dieser Periode mit der Schilderung der kleineren Sekten, welche im Kampfe mit der herrschenden Kirche auftraten, ohne sich, wie die früher erwähnten, aus den Lehrstreitigkeiten herauszubilden. Es waren theils solche Sekten, welche aus den schon in der vorigen Periode gegebenen Keimen sich von Neuem entwickelten, theils solche, welche erst aus dem eigenthümlichen Zustande der Kirche in dieser Periode hervorgingen.

Wir bemerkten schon oben, daß weltlich gesinnte Bischöfe und Geistliche oft das ernstere lebendige Christenthum, statt es zu pflegen und zu fördern, vielmehr, weil es gegen ihre Art zu leben und zu handeln einen ihnen lästigen Gegensatz bildete, auf alle Weise zu unterdrücken suchten. S. oben S. 483. Ernster gesinnte fromme Laien wurden von Solchen, als ihnen gefährliche Sittenrichter [1]), verfolgt, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, oder sie sagten sich selbst von derselben los, weil sie meinten, daß solche mit Lastern befleckte Menschen nicht Organe für die Würkungen des heiligen Geistes sein könnten [2]). Gleich-

---

1) Vergl. auch Isidor. l. V ep. 131. „λυττωσι οἱ κυνων και χοιρων βιον ἐχοντες κατα των ἀποςολικων τον βιον.

2) Wie Zweifel darüber entstanden, ob solche Geistliche, welche als

gesinnte schlossen sich an sie an, und sie wurden Stifter kleiner Sekten, bei denen sich aus dem zuerst nur auf das Praktische sich beziehenden Gegensatze gegen die verderbte Kirche, nachdem sie sich einmal von derselben getrennt hatten, auch dogmatische Differenzen bildeten, welche zuweilen nur in der mehr sinnlichen Auffassungsweise ungebildeter Laien ihren Grund hatten.

Auf solche Weise entstand die Sekte der Audianer[1]). Audios, oder wie sein vaterländischer syrischer Name eigentlich war, Udo[2]), war ein Laie von frommem, strengem Lebenswandel in Mesopotamien im Anfang des vierten Jahrhunderts. Er machte den weltlich gesinnten Geistlichen dieser Gegend oft Vorwürfe wegen ihres ungeistlichen Lebens, insbesondre ihrer Gewinnsucht, wenn sie durch Wucher sich zu bereichern suchten, und wegen ihrer unreinen Sitten[3]). Da er durch sein strenges Leben unter den Laien wahrscheinlich großen Einfluß hatte, so mußten seine Strafreden der Geistlichkeit desto gefährlicher werden. Er

lasterhafte Menschen bekannt waren, die Sakramente auf eine gültige Weise verwalten könnten, sieht man aus l. I. ep. 37. l. III. ep. 340.

1) Die glaubwürdigsten und bestimmtesten Nachrichten vom Ursprung und von der Beschaffenheit dieser Sekte giebt Epiphanius, indem er hier weniger als Andre von dem blinden verkätzerungssüchtigen Eifer eingenommen erscheint. Er urtheilt milder von dieser Sekte, theils weil er nach seiner ganzen Geistesrichtung die Irrthümer des sinnlichen Anthropomorphismus nicht so hoch anrechnen konnte, theils weil er die ascetische Strenge dieser Leute besonders zu schätzen geneigt war.

2) S. Ephraëm. Syr. Sermon. 24. adv. Haereses T. II. ed. Quirin. f. 493.

3) Vergl. Theodoret h. e. l. IV. c. 10.

wurde von ihnen verfolgt und endlich von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Da nun auch Andre, welche mit den verderbten Geistlichen unzufrieden waren, sich an ihn anschlossen, und sie besondre Versammlungen hielten zu gemeinsamer Erbauung; so boten die Geistlichen die weltliche Gewalt gegen sie auf, und Audius mußte mit seinen Anhängern manche Mißhandlungen erleiden. Dadurch wurden sie zu noch schrofferem Gegensatze gegen die herrschende Kirche angeregt und ihre Ausbreitung wurde dadurch noch mehr befördert. Viele Unzufriedene verbanden sich mit dem Audius, unter jenen sogar Bischöfe und Geistliche; er selbst wurde nun in seiner Sekte zum Bischof ordinirt; und alle Andren ordneten sich ihm unter. Sie wollten mit Keinem aus der herrschenden Kirche irgend eine geistliche Gemeinschaft haben, auch nicht mit ihnen zusammen beten. Der Gegensatz, in welchem sich die Audianer mit der herrschenden Kirche nun befanden, veranlaßte ihre Gegner wie sie selbst, auf manche Meinungsverschiedenheiten aufmerksamer zu sein und größeres Gewicht auf dieselben zu legen. So erschien jetzt ihren Gegnern die anthropomorphistische Auffassungsweise der Audianer, welche in diesen Gegenden bei vielen Ungebildeteren aus der früheren Zeit noch zurückgeblieben war, als eine wichtige Kätzerei, und so mogten wohl manche ihrer eigenthümlichen Meinungen, die wir nicht genau genug kennen, in ihrem Mangel an Geistesbildung ihren Grund haben [1]). Ferner schlossen sich die Audianer

1) Es ist ungewiß, was der Beschuldigung Theodoret. hist. eccles. IV. 10. und haeret. fab. IV. 9., sie hätten behauptet, daß Gott nicht Schöpfer des Feuers und der Finsterniß sei, oder gar, daß beides ewig sei, Wahres zum Grunde liegt. Man

wieder an den alten Gebrauch der Zeitbestimmung in Hinsicht der Osterfeier an, welcher auf dem nicenischen Concil verworfen worden, s. S. 644., und sie beschuldigten dieses Concil, aus Schmeichelei gegen den Kaiser Constantin die Zeit des Osterfestes anders bestimmt zu haben, damit dasselbe mit dem Geburtstage des Kaisers zusammenfallen sollte.

Audius wurde als Greis nach den Gegenden des schwarzen Meeres (Scythien) exilirt, so kam er in die Gegenden, wo die Gothen sich damals niedergelassen hatten; er fand Anhänger unter den Christen dieses Volks, und er dehnte seine Würksamkeit auch auf die Bekehrung der heidnischen Gothen aus. Das Mönchsleben wurde durch die Audianer, als Freunde einer streng ascetischen Richtung, unter ihnen verbreitet. Diese Sekte, welche in sich selbst nicht den Grund einer längeren Fortdauer trug, welche nur durch die Verfolgungen einen Bestand erhalten hatte, verlor sich nach und nach bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts.

Wie ein Gegensatz immer den andren hervorzurufen pflegt, so war es natürlich, daß die einseitige dogmatische Richtung, welche das Wesen des Christenthums in die begrifflichen Bestimmungen setzte, den Gegensatz einer den Zusammenhang zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, die Bedeutung der Glaubenslehre für das christliche Leben verkennenden, einseitig ethischen Richtung hervorrief.

---

wird hier wohl erinnert an die Ansicht jüdischer Theosophie, welche sich in den Clementinen findet, daß das Feuer das Element des Bösen sei. Leicht konnte eine solche Ansicht zu den Audianern übergegangen sein.

Wenn Manche durch den Streit der entgegengesetzten dogmatischen Systeme, nachdem sie bald diesem, bald jenem System sich hingegeben hatten, am Ende an der christlichen Wahrheit selbst irre wurden [1]); so wurden dadurch hingegen Andre zu der Ansicht hingeführt, das Dogmatische sei überhaupt von keiner so großen Bedeutung, wie ja auch das Gelangen zu einer Sicherheit in dieser Hinsicht das menschliche Erkenntnißvermögen übersteige, nur auf das Handeln komme Alles an, und Alle, die einen guten Wandel führten, könnten bei allen sonstigen Meinungsverschiedenheiten selig werden. Zu Alexandria, wo der spekulativ dogmatische Geist am meisten vorherrschte, konnte auch am leichtesten ein solcher Gegensatz sich bilden [2]). Ein gewisser Rhetorius soll im vierten Jahrhundert eine Parthei, die sich zu diesem Grundsatz bekannte, gestiftet haben, welche Leute auch später unter dem Namen der Erkenntnißfeinde (*γνωσιμαχοι*) vorkommen [3]). Aber es fragt sich, ob es

---

1) S. Gregor. Nazianz. Orat. I. f. 18. *προς παντα λογον ὁμοιως δυςχεραινουσι.*

2) So setzt Alexander von Lykopolis in Egypten dem Dogmatisiren der Häretiker den Grundsatz entgegen, daß das Wesen des Christenthums, in sofern es zur Bildung auch des Volks bestimmt sei, in einer populären Sittenlehre (*παραγγελματα παχυτερα*) bestehe. S. die Einleitung zu dessen Schrift gegen die Manichäer in Combesis. bibliothecae Graecorum patrum auctarium novissimum Pars II.

3) Athanasius erwähnt zuerst l. I. c. Apollinarem §. 6. einen *Ῥητοριος*, dem er die „gottlose" Behauptung Schuld zu geben scheint, daß alle Häretiker auf ihre Weise Recht hätten. Sodann hat Philaster Haeres. §. 91. einen besondren Abschnitt von den Rhetoriis: Alii sunt in Aegypto et Alexandria a Rhetorio quodam, qui omnes laudabat haereses, dicens omnes

eine zusammenhängende Sekte solcher dogmatischen Indifferentisten gab, ob es nicht vielleicht nur Einzelne waren, welche durch denselben Gegensatz und dieselbe Geistesrichtung, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen

---

bene sentire. Philaster erklärt aber diese Meinung nicht weiter, und es könnte sein, daß die ganze Nachricht von dieser Sekte nur aus der dunkeln Stelle des Athanasius gebildet worden wäre. Dem Augustin h. 72. schien es unglaublich, wie es freilich ohne weitere Bestimmung der Ansicht erscheinen mußte, daß Jener etwas so Unsinniges gelehrt haben sollte. Genauer wird diese Ansicht bestimmt von dem Verfasser des Prädestinatus h. 72., nämlich so: Alle verehren Gott so gut sie können, man muß christliche Gemeinschaft halten mit Allen, welche Christus als den von der Jungfrau Gebornen anrufen. Es mag wohl sein, daß dieser Schriftsteller würklich von solchen Leuten gehört hatte, welche so dachten, vielleicht aber sie ohne hinlänglichen Grund Rhetorianer nannte, indem er sie ohne Grund von dem Rhetorius, den er nur aus dem Philaster kannte, ableitete. Jene Leute, von denen der Prädestinatus redet, konnten an die Stelle Philipp. 1, 18. denken. Chrysostomus sucht in einer besondren Predigt T. III. opp. f. 300. diese Stelle gegen eine solche Anwendung zu verwahren; aber Chrysostomus bekämpfte hier nicht solche, welche dogmatischen Indifferentismus dieser Art im Ernst behaupteten; sondern solche Häretiker, denen ihre eigenthümliche Glaubenslehre wichtig genug war, welche nur diesen Grundsatz bei den katholischen Christen geltend machten, um die christliche Toleranz für sich in Anspruch zu nehmen. Theodoret hingegen könnte, wo er bei der Erklärung jener Stelle sagt: *τουτο τινες των ἀνοητων και περι των αἱρεσεων ὑπειληφασιν εἰρησθαι,* würklich an solche Indifferentisten gedacht haben. Johannes von Damaskus erwähnt endlich haeres. 88. die *γνωσιμαχοι: Οἱ πασῃ γνωσει του χριστιανισμου ἀντιπιπτοντες, ἐν τῳ λεγειν αὐτους, ὁτι περισσον τι ποιουσιν οἱ γνωσεις τινας ἐκζητουντες ἐν ταις θειαις γραφαις. οὐδεν γαρ ἀλλο ζητει ὁ θεος παρα χριστιανου, εἰ μη πραξεις καλας.*

Gegenden, zu dieser Ansicht hingeführt wurden, von welchen Einzelnen jener **Rhetorius** zu Alexandria Einer mag gewesen sein [1]).

Die aus der Vermischung orientalischer Theosophie mit dem Christenthum hervorgegangenen Sekten, die gnostischen und insbesondre die in den letzten Zeiten der vorigen Periode sich im römischen Reich mächtig zu verbreiten beginnende manichäische, pflanzten auch in diese Periode hinein sich fort, und sie erneuten sich wahrscheinlich immer durch frische Berührung mit den Resten altorientalischer Religionssysteme an

1) Zu den **christlichen** Sekten gehören eigentlich nicht einige kleine Sekten, welche in der **allgemeinen** Religionsgeschichte dieser Zeit ihren Platz finden müßten, in Hinsicht deren aber auch aus dem Mangel bestimmter Nachrichten sich kein sicheres Ergebniß gewinnen läßt, Sekten, welche wohl am wahrscheinlichsten aus dem Religionseklekticismus der ersten Jahrhunderte abzuleiten sind, wie die aus einem vergeistigten, verfeinerten, den Polytheismus dem Monotheismus unterordnenden Heidenthum (wie wir ein solches bei den Neoplatonikern finden) hervorgegangenen **Euphemiten**, von den Hymnen auf den allein von ihnen verehrten höchsten Gott, den allmächtigen, welche sie in ihren Proseuchen anstimmten, so genannt, die **Hypsistarier** (die Verehrer des θεος ὑψιςος) vielleicht mit den ersten identisch oder vielleicht verschieden durch eine Mischung von Jüdischem und Heidnischem, bekannt durch den Vater des **Gregor** von Nazianz, der zuerst Mitglied dieser Sekte war, vergl. über dieselben die Schriften **Böhmers** und **Ullmanns**, die θεοσεβεις in Phönizien, entweder gleichfalls aus jenem spätern Eklekticismus hervorgegangen, oder ein Sprößling einer weit ältern Religionsgestaltung, welche den Sabäismus dem Monotheismus unterordnete, die **Coelicolae**, vorherrschend jüdischen Ursprungs, vielleicht von Proselyten des Thores abstammend. Die bei den letztern vorhandene Taufe braucht nicht grade die christliche zu sein, sondern kann in der jüdischen Proselytentaufe ihren Ursprung haben.

an den Gränzen der asiatischen Provinzen des römischen Reichs, und selbst von Persien aus, dem Vaterlande des Manichäismus, wo die Verwandtschaft ihrer Lehren mit denen der herrschenden Religion ihre Ausbreitung befördern mußte, bis um das J. 525 ihr großer Einfluß selbst in der Regentenfamilie Ursache einer heftigen und blutigen Verfolgung gegen sie wurde [1]).

Das Gesetz Diokletians, von dem wir oben, B. I. S. 858., gesprochen haben, mußte Verfolgungen gegen die Manichäer hervorrufen. Da aber der Kaiser Constantin den unter dem Diokletian entstandenen Religionsverfolgungen überall ein Ende zu machen und eine allgemeine religiöse Toleranz einzuführen suchte, wünschte er natürlich von der Beschaffenheit der verschiedenen weniger bekannten Religionssekten und insbesondre der Manichäer, von denen so manche nachtheilige Gerüchte verbreitet waren, sich genauer zu unterrichten, um nach dem Ergebnisse seiner Nachforschungen in dieser Hinsicht sein Verfahren gegen diese Sekten zu bestimmen. Er übertrug diese Nachforschungen einem Manne, Namens Strategius, der durch seine gleiche Fertigkeit in der lateinischen wie in der griechischen Sprache zu einem solchen Geschäft besonders geeignet war, derselbe, der nachher unter dem Namen Musonianus bis zur Würde eines Präfektus Prätorio Orientis emporstieg [2]). Die Nachrichten, welche Constantin auf diese Weise erhielt, waren vermuthlich den Manichäern günstig, und er fand darin kein Hinderniß, seine Toleranz auch auf die ma-

1) S. Theophanes Chronograph. und Cedren. ad. h. a.

2) S. Ammian. Marcellin. hist. l. 15. c. 13.

nichäische Sekte auszudehnen. Da aber die Toleranzgrundsätze, von denen er anfangs geleitet worden, in die entgegengesetzten übergingen, wurden auch die besonders verhaßten Manichäer wieder Gegenstand der Verfolgung, ehe noch neue Gesetze gegen sie erlassen worden. Der Rhetor Libanius verwandte sich für die Manichäer in Palästina bei dem Statthalter dieser Provinz, daß ihnen Sicherheit zu Theil werden und es nicht Jedem erlaubt sein sollte, sie zu beschimpfen. Ohne sie mit Namen zu bezeichnen, macht er sie doch deutlich genug kenntlich, als Solche, welche die Sonne als das zweite göttliche Wesen [1]) verehrten ohne Opfer (da solche nach den manichäischen Ideen von Einer in allen lebendigen Körpern gefesselten Seele nicht statt finden konnten), welche ein streng enthaltsames Leben führten und den Tod für Gewinn achteten [2]). Er sagt von ihnen, sie seien über viele Gegenden der Erde verbreitet, überall aber wenige, sie selbst thäten keinem Unrecht, sie müßten aber von Manchen Unrecht erleiden [3]). Seit dem Jahre 372 erschienen neue Gesetze gegen die Manichäer und immer schärfere, sie wurden wie andre Häretiker der bürgerlichen Gerechtsame beraubt, ihre Versammlungen bei schweren Strafen verboten.

Da sie zu Rom theils aus älteren Zeiten her im Verborgenen sich fortgepflanzt, theils durch die verheerenden

---

1) Die Sonne, ja der offenbarende, erlösende Lichtgeist, der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren Welt und dem höchsten Gott vermittelt, s. B. I. S. 845.

2) Als Entfesselung der von der ὕλη gefangen gehaltenen Lichtseele.

3) S. ep. 1344.

Völkerstämme aus dem nördlichen Afrika und aus andren Gegenden verscheucht, sich in großer Anzahl in Rom versammelt hatten [1]) und dort in der Gemeinde Eingang zu finden suchten; so nahm der sehr wachsame Bischof Leo der Große mit Zuziehung der bürgerlichen Obrigkeit eine strenge Untersuchung gegen sie vor. Es gelang ihm, Viele, auch von den Vorstehern derselben, zu entdecken [2]). Durch die letztern erfuhr er die Namen der übrigen Vorsteher der überall zerstreuten und in ihrer Zerstreuung eng verbundenen Sekte, und er konnte diese Entdeckung nun benutzen,

---

1) Leo Sermo 15. Quos aliarum regionum perturbatio nobis intulit crebriores.

2) Leo beruft sich vor seiner Gemeinde darauf S. 15., daß durch die eigenen Aussagen der Manichäer die in ihren Versammlungen ausgeübte Wollust durchaus erwiesen sei, und auch das auf Veranlassung dieser Untersuchung gegen die Manichäer erlassene Gesetz Valentinians III. zeugt davon. Wir sind zwar nicht berechtigt, diese Beschuldigungen gradezu für unwahr zu erklären. In einzelnen Auswüchsen konnte diese Verbindung des Mysticismus mit der Wollust sich bilden, obgleich dem ursprünglichen Manichäismus durchaus fremd. In einer alten Verdammungsformel von Sekten dieser Art, welche Muratori in seinen anecdotis aus der ambrosianischen Bibliothek T. II. Mediolan. 1698. bekannt gemacht hat, p. 112., findet sich allerdings eine Spur davon, daß der Grundsatz mancher älterer gnostischen Sekten, daß Alles, was den vom bösen Princip herrührenden Körper angehe, für die Seele ganz gleichgültig sei, und daß man diesen daher ohne Nachtheil der Seele allen Lüsten hingeben dürfe, von späteren Sekten wieder erneuert wurde. l. c. „Si quis peccatum carnis non dicit pertinere ad animam, anathema sit." Indeß haben wir doch von der Art, wie diese Untersuchungen angestellt wurden, nicht genug Kenntniß, um das Ergebniß derselben für hinlänglich beglaubigt halten zu können.

um durch seinen Briefwechsel mit fremden Bischöfen die Aufspürung der Manichäer überall zu befördern [1]). Den Mitgliedern seiner eignen Gemeinde machte es Leo streng zur Pflicht, ihm anzuzeigen, wo Manichäer wohnten, wo sie lehrten, wen sie besuchten, in welcher Gesellschaft sie sich aufzuhalten pflegten [2]). Diejenigen unter den ergriffenen Manichäern, welche sich nicht zum Widerruf verstanden, wurden exilirt, und es erschien ein neues strengeres Gesetz des Kaisers Valentinian III. gegen diese Sekte. Unter dem Kaiser Justinian wurde Lebensstrafe gegen sie festgesetzt.

Obgleich ein Theil der Manichäer durch die politischen Stürme früherhin aus dem nördlichen Afrika verscheucht worden, so waren doch in diesem Welttheile, der seit dem vierten Jahrhundert einen Hauptsitz des Manichäismus bildete, noch Manche zurückgeblieben, und die Unwissenheit der vandalischen Geistlichen machte es ihnen leicht, Anhänger unter denselben zu gewinnen. Der König Hunerich, der im J. 477 zur Regierung kam, suchte durch Verfolgung derselben seinen Eifer für die Orthodoxie zu zeigen, und es erregte besonders seine Wuth, daß er so viele vandalisch-arianische Geistliche unter denselben fand. Er ließ die Manichäer theils auf dem Scheiterhaufen sterben, theils zu Schiffe fortsenden [3]). Auf diese Weise kamen nun auch wahrscheinlich wieder viele derselben nach Europa, und diese pflanzten den Samen dieser Lehren unter den Unruhen dieser Zeit in spätere Geschlechter fort.

1) S. die Chronik des Prosper ad a. 443.
2) S. Sermo 15. c. 5.
3) S. Victor Vitensis hist. persecut. Vandal. l. II. init.

Die erneuten Verfolgungen beweisen, wie wenig man durch dieselben ausrichtete. Diese beförderten vielmehr ihre Ausbreitung. Sie rühmten sich des Märtyrerthums für die Wahrheit; ihre Vorsteher, die electi, verglichen sich, als die Verfolgten, die Armen, in der strengsten Enthaltsamkeit Lebenden, mit den im Ueberflusse irdischer Güter ein gemächliches Leben führenden Geistlichen der katholischen Kirche, und sie behaupteten, sich dadurch als die ächten Jünger Christi kenntlich zu machen [1]). Als strenge Asceten konnten sie sich auch oft unter der Larve des Mönchsthums verbergen und sich sogar Verehrung verschaffen, indem man ihre häretische Richtung nicht bemerkte [2]). Sie konnten an dem Gottesdienst in den katholischen Kirchen Theil nehmen, indem man sie nur dadurch zu erkennen vermogte, daß sie nach ihren ascetischen Grundsätzen an dem geweihten Wein Theil zu nehmen Bedenken trugen. Manche unter ihnen konnten an die geltende kirchliche Terminologie sich

1) So sagt der Manichäer Faustus sich mit den katholischen Geistlichen vergleichend: „Vides pauperem, vides mitem, vides pacificum, puro corde, lugentem, esurientem, sitientem, persecutiones et odia sustinentem propter justitiam, et dubitas, utrum accipiam evangelium?“ Augustin. c. Faustum l. V c. I.

2) Dies sieht man aus dem Gesetze v. J. 381. Cod. Theodos. l. 16. Tit. 5. l. 7. Nec se sub simulatione fallaciae eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus, probatae fidei et propositi castioris dici ac signari volent, maligna fraude defendant, cum praesertim nonnulli ex his Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas, vel Saccophoros nominari se volent et varietate nominum diversorum velut religiosae professionis officia mentiantur. Auch sonst findet sich manche Spur von der Verbreitung des Manichäismus unter Mönchen, s. z. B. Theodoret. hist. religios. T. III. p. 1146. Εὔχεται ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντες. Isidor. Pelus. I, 52.

anschließen, einen andren mystischen Sinn ihr unterlegend, wie ein Agapius [1]), welcher auch in der Bekämpfung des Eunomius seine Rechtgläubigkeit zeigte. Faustus aus Mileve in Numidien [2]) würkte durch seine gewandte Beredtsamkeit und durch einen blendenden Witz, dem aber gründliches Urtheil nicht zur Seite ging, für die Ausbreitung der Sekte. Er wußte, wie auch andre Manichäer, die Blößen, welche die katholische Kirche in Lehre und Leben selbst darbot, für seinen Zweck gut zu benutzen. Das Mysteriöse in den Symbolen und Lehren der Manichäer, das Versprechen besondrer Aufschlüsse höherer Weisheit im Gegensatz gegen den vorgeblichen blinden Autoritätsglauben der herrschenden Kirche, die enge Verbrüderung, in der sie lebten, Alles dies war anziehend für Viele, begierig traten sie in die Zahl der auditores ein, sich sehnend nach den hohen Geheimnissen, in die sie als electi eingeweiht werden sollten.

Auch bildeten sich manche neue Mischungen orientalischer Theosophie und des Christenthums, sei es aus dem Manichäismus hervorgehend oder unabhängig von demselben, wie ein Aristokritus ein Werk unter dem Namen *θεοσοφια* schrieb, in welchem er zu zeigen suchte, daß Judenthum, Hellenismus und Christenthum verschiedene Formen Einer Offenbarung des Göttlichen seien, und wie dieser den Mani selbst bekämpfte [3]).

---

1) Von dessen Schriften s. Phot. cod. 179.

2) Von dessen Werke zur Vertheidigung der manichäischen Lehre gegen die katholische Kirche Augustin in seiner Widerlegungsschrift bedeutende Bruchstücke mitgetheilt hat.

3) *Ἀριςοκριτου βιβλος, ἐν ᾗ πειραται δεικνυναι τον ἰουδαισμον*

So erscheint als ein neuer Sprößling dieser theosophischen Richtung in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts in Spanien die Sekte der Priscillianisten, welche mit dem Manichäismus manches Verwandte hat, doch nicht in dem Maße, daß man mit Sicherheit auch ihren Ursprung auf den Manichäismus zurückführen könnte. Ihr erster Same wird von einem Manne aus Memphis, Namens Marcus, abgeleitet. Dieser reisete nach Spanien und soll einem Rhetor Elpidius und einer Frau, Namens Agape, seine Lehren mitgetheilt haben. Von ihnen soll Priscillianus, ein angesehener und reicher Mann in Spanien, geachtet wegen seines frommen, strengen Lebenswandels, der sich wohl schon seit längerer Zeit mit Nachforschungen über Gegenstände dieser Art viel beschäftigt hatte [1]), diese Lehren empfangen haben, und er wurde durch die systematische Ausbildung derselben und durch ihre Verbreitung der Stifter der Sekte. Die Beredtsamkeit Priscillians und seine ascetische Strenge, welche ihm desto größere Verehrung erwarb, im Gegensatz gegen das weltliche Leben vieler Geistlichen, verschafften ihm viele Anhänger, und unter diesen waren sogar Bischöfe, wie Instantius und Salvianus. Der Bischof Hyginus von Cordova trat zuerst gegen sie auf, und durch ihn wurde der Bischof Idacius von Emerita (Merida) zur Verfolgung dieser Sekte angereizt. Aber durch sein heftiges und gewaltthätiges Verfahren beförderte dieser vielmehr die Ausbreitung der Sekte,

---

και τον ἑλληνισμον και τον χριστιανισμον ἕν εἶναι και το αὐτο δογμα και καθαπτειαι και του Μανεντος. S. die Anathematismen in Jac. Tollii insignia itinerarii Italici p. 142.

1) Multa lectione eruditus. Sulpic. Severi hist. sacr. l. II. c. 46

und selbst Hyginus wurde nachher mit der Art, wie man gegen die Priscillianer verfuhr, unzufrieden und warf sich zu ihrem Beschützer auf. Darauf versammelte sich im J. 380 eine bedeutende Synode zu Cäsaraugusta (Saragossa), welche das Verdammungsurtheil über die Priscillianer aussprach und gegen das Umsichgreifen der Sekte Vorkehrungen zu treffen suchte. Sie übertrug dem Bischof Ithacius von Sossuba die Sorge für die Vollziehung dieser Beschlüsse. Sie hätte keine schlechtere Wahl treffen können als diesen der Fleischeslust ergebenen Mann, dem aller Sinn für das Geistliche durchaus fehlte [1]).

Von der Kirche ausgeschlossen, verfuhren die Anhänger Priscillians nun desto durchgreifender, um ihre Parthei zu befestigen, sie wagten es den Priscillian selbst zum Bischof von Avila zu machen. Idacius und Ithacius suchten aber, wie es ihres Charakters würdig war, durch mancherlei Machinationen die Hülfe der weltlichen Macht gegen die Priscillianer zu gewinnen und sie so zu unterdrücken [2]). Würklich gelang es ihnen durchzusetzen, daß durch ein kaiserliches Rescript Priscillian und alle seine Anhänger zum Exil verurtheilt wurden. Die letzteren hofften durch den Einfluß der beiden angesehensten abendländischen Bischöfe diese Entscheidung rückgängig machen zu können, und die Häupter der Sekte begaben sich deshalb zu dem Bischof Damasus von Rom und dem Bischof Ambrosius von Mailand, um sich vor diesen Männern

1) Wie ihn Sulpicius Severus schildert hist. sacr. l. II. c. 50. Nihil pensi, nihil sancti habuisse. Fuit enim audax, loquax, impudens, sumptuosus, ventri et gulae plurimum impertiens.

2) Sulpicius Severus nennt dieses parum sana consilia.

zu rechtfertigen; aber das konnte ihnen natürlich nicht gelingen. Besser gelang es ihnen, durch das Geld Priscillians einen angesehenen Staatsbeamten, den magister officiorum Macedonius, zu bestechen, und durch dessen Einfluß geschah es, daß jenes erste Rescript zurückgenommen und verordnet wurde, daß die den Priscillianern entrissenen Kirchen ihnen wieder gegeben werden sollten.

Da Ithacius nicht aufhörte sie zu verfolgen, wurde er selbst als Ruhestörer angeklagt, und er flüchtete sich nach Gallien. Schon sollte er von Trier nach Spanien zurückgeführt und dort vor Gericht gestellt werden, als eine große politische Veränderung der ganzen Sache eine andre Wendung gab. Man hörte, daß Maximus, der sich in Britannien zum Kaiser aufgeworfen, nach Trier kommen werde. Dort erwartete ihn Ithacius, und er übergab ihm bei seiner Ankunft ein Klaglibell voll harter Beschuldigungen gegen Priscillian und dessen Anhänger. Der neue Kaiser nahm die Klage an und hatte wohl anfangs nur die Absicht dabei, seinen Eifer für die reine Lehre zu zeigen, wie er sich dessen rühmt in seinem an den römischen Bischof Siricius erlassenen Schreiben. Er behandelte die Sache als eine rein kirchliche, er verordnete, daß alle der Theilnahme an der Verbreitung jener Irrlehren Verdächtige vor einer im J. 384 zu Burdegala (Bordeaux) versammelten Synode erscheinen sollten. Instantius und Priscillian erschienen zuerst vor derselben. Nachdem der erstere, weil, was er zu seiner Vertheidigung sagte, nicht richtig befunden wurde, von seiner bischöflichen Würde entsetzt worden, kam Priscillian selbst dem Urtheilsspruch, den er erwarten konnte, zuvor, indem er an den Kaiser appellirte,

durch welchen Schritt der Verblendung er sich selbst das Verderben bereiten mußte. Die Bischöfe unterließen dagegen zu protestiren, daß gegen die damalige Theorie des abendländischen Kirchenrechts eine rein geistliche Angelegenheit vor ein weltliches Tribunal gebracht wurde, theils aus charakterloser Schwäche, theils aus feindseligen Absichten gegen die Priscillianer.

So wurden nun alle Angeklagte und Verdächtige vor den Richterstuhl des Kaisers selbst citirt. Idacius und Ithacius gaben sich zu Anklägern her, und Ithacius soll geneigt gewesen sein, alle Menschen von einem ernsteren und strengeren christlichen Leben, für das er keinen Sinn hatte, Alle, welche sich mit dem Studium der Bibel viel beschäftigten, oder viel fasteten, des Priscillianismus verdächtig zu machen [1]). Ein wahrhaft frommer Mann, der sich damals zu Trier aufhielt, erklärte sich aber nachdrücklich gegen dies ungeistliche Verfahren. Es war der Bischof Martinus von Tours [2]).

---

1) Die Worte des Sulpicius Severus: Hic stultitiae eo usque processerat, ut omnes etiam sanctos viros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare jejuniis, tanquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret.

2) Obgleich von heidnischen Eltern abstammend, hatte er schon als Kind den Samen des Christenthums in sein Gemüth aufgenommen, gegen seinen Willen wurde er Soldat und zeigte im Kriegsdienste christliche Frömmigkeit, dann wurde er Mönch, endlich Bischof. Die Verehrung seiner Zeit nannte ihn einen Wunderthäter. S. die Lebensbeschreibung von seinem enthusiastischen Verehrer, der ihn persönlich kennen gelernt hatte, nur in Uebertreibungen sich verlierend, zu wenig des Aechthistorischen und Characteristisch-eigenthümlichen von ihm berichtet, des Sulpicius Severus und dessen Dialogen.

Er erklärte es für etwas Unerhörtes, daß eine kirchliche Angelegenheit von einem weltlichen Gerichte nach weltlichem Rechte gerichtet werden sollte. Er bat den Maximus, das Leben der Unglücklichen zu schonen, genug sei es, wenn sie durch bischöflichen Urtheilsspruch für Irrlehrer erklärt und der Kirchen beraubt würden. Während der Anwesenheit des Martinus zögerte man würklich mit der gerichtlichen Untersuchung, und der Kaiser versprach ihm vor seiner Abreise, daß kein Blut vergossen werden solle. Nach der Abreise des Martinus aber ließ sich der Kaiser durch den Einfluß zweier Bischöfe, Magnus und Rufus, wieder umstimmen, und er folgte um desto lieber den Aufforderungen derjenigen Bischöfe, welche zur Strenge riethen, weil die Güter des reichen Priscillian und der Anhänger desselben seine Habsucht anzogen [1]). Er übertrug einem strengen Mann, dem Präfekten Euodius, die Untersuchung der Sache. Priscillian wurde nicht allein als Irrlehrer, sondern auch als Verbrecher verurtheilt. Er sollte solche Lehren verbreitet haben, durch welche unnatürliche Wollust gut geheißen und befördert wurde. In den geheimen Versammlungen der Sekte sollten Ausschweifungen dieser Art statt gefunden haben. Maximus berief sich

---

1) Sulpicius Severus, der den Maximus gern entschuldigte, sagt, Dialog. III. c. 9., daß die Meisten damals die Habsucht des Kaisers in Verdacht hatten, si quidem in bona eorum inhiaverat, und der Heide Pacatus Drepanius sagt in seinem Panegyrikus auf den Kaiser Theodosius d. G. c. 29. von der Ursache der Neigung des Maximus für diese Bischöfe, die er nominibus antistites, revera autem satellites atque carnifices nennt: a quibus tot simul votiva veniebant; avaro divitum bona.

in seinem Brief an den römischen Bischof Siricius darauf, daß durch das Geständniß der Priscillianer selbst die von ihnen begangnen Verbrechen bekannt geworden seien [1]). Aber es erhellt leicht, daß Alles darauf ankommt, auf welche Art dies Geständniß erfolgte. Ein durch die Folter erpreßtes Bekenntiß, wie dies höchst wahrscheinlich war [2]), kann nicht beweisend sein, und selbst das Bedürfniß des Kaisers, sich vor dem römischen Bischof zu rechtfertigen, kann das Bewußtsein seiner Schuld verrathen.

Das Ergebniß dieser gerichtlichen Untersuchung hatte zur Folge, daß Priscillian und mehrere seiner vornehmsten Anhänger mit dem Schwerdt hingerichtet [3]), andre, nachdem ihre Güter confiscirt worden, nach der Insel Sylina (Scilly) deportirt wurden.

Nur Einer der zu Trier versammelten Bischöfe, Theognist, erklärte sich, ohne den Zorn des Maximus zu

1) In diesem zuerst von dem Cardinal Baronius aus der Bibliothek des Vatican bekannt gemachten Briefe sagt Maximus: „Caeterum quid adhuc proxime proditum sit Manichaeos sceleris admittere, non argumentis, neque suspicionibus dubiis vel incertis; sed ipsorum confessione inter judicia prolatis, malo quod ex gestis ipsis tua sanctitas, quam ex nostro ore cognoscat; quia hujuscemodi non modo facta turpia; verum etiam foeda dictu proloqui sine rubore non possumus.

2) Pacatus Drepanius erwähnt bei dieser Untersuchung l. c. ausdrücklich die gemitus et tormenta miserorum.

3) Unter den Hingerichteten war auch die angesehene und reiche Wittwe Euchrotia, von welcher Pacatus Drepanius l. c. sagt: Exprobabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas. Quid hoc majus poterat intendere accusator sacerdos?

fürchten, auf das Nachdrücklichste gegen dies ganze Verfahren, und er sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit allen denen los, welche an demselben Theil genommen hatten. Die Stimme dieses Einzelnen vermogte nicht viel; aber er sollte nun eine mächtige Hülfe erhalten. Der Bischof Martinus war im Begriff wieder nach Trier zu kommen, um die Gnade des Kaisers für Viele, welche in die letzten politischen Kämpfe verwickelt waren, anzuflehen. Die Bischöfe, welche dies hörten, fürchteten seinen großen Einfluß. Durch ihre Vorstellungen dazu bewogen, ließ Maximus dem Martinus, ehe er in die Stadt kam, sagen, er solle nicht kommen, wenn er nicht mit den Bischöfen Frieden halten wolle. Martinus antwortete, er werde kommen mit dem Frieden Christi.

Als er in Trier ankam, schloß er sich an den Theognist an, und vergeblich waren alle Bemühungen des Maximus, die Bischöfe bei ihm zu entschuldigen, vergeblich alle seine Vorstellungen, um ihn mit der Parthei des Ithacius zu versöhnen, bis er ihn mit Unwillen entließ.

Unterdessen hatte der Kaiser beschlossen, eine Militär-Commission mit unbeschränkter Vollmacht nach Spanien zu schicken, um die Untersuchung gegen die Priscillianer und die Bestrafung derselben fortzusetzen. Wäre dies vollzogen worden, so würden wohl nicht allein Priscillianer, sondern auch andre, nach deren Gütern man lüstern war, oder deren bloße Gesichtsfarbe und ascetische Tracht man für ein Merkmal des Priscillianismus ansehn konnte [1]), Opfer der

1) Sulpic. Sever. Dialog. l. III. c. 11. cum quis pallore potius aut veste quam fide haereticus aestimaretur.

Verfolgung geworden sein. Martinus hatte seit seiner ersten Zusammenkunft mit dem Maximus in ihn gedrungen, daß er diesen Beschluß nicht ausführen sollte; aber dieser hatte ihm ausweichende Antworten gegeben. Nun hörte Martinus auf einmal, daß die mit der Vollmacht versehenen Tribunen würklich nach Spanien abgesandt worden. Er eilte sogleich, obgleich es schon Nacht war, in den kaiserlichen Palast, und er versprach dem Kaiser, den Bischöfen die Kirchengemeinschaft zu bewilligen, wenn er die Tribunen zurückrufen würde, und durch dies Nachgeben nur für den Augenblick rettete er viele Unglückliche.

Wenn gleich Manche durch den blinden Eifer gegen die Häretiker und durch das verkehrte von Augustin, s. oben S. 456—460., durchgeführte Princip, daß man durch die Furcht vor leiblichen Leiden die Verirrten zur Wahrheit und zum Heil zurückzuführen suchen dürfe [1]), sich bewegen ließen, auch jenes Verfahren zur Unterdrückung derselben gut zu heißen, oder wenigstens ungerügt zu lassen; so erklärten sich doch bedeutende Stimmen dagegen. Als Ambrosius von Mailand, um für den jungen Kaiser Valentinian II. zu unterhandeln, späterhin nach Trier kam, scheute er sich nicht, die Ungnade des Maximus sich zuzuziehen, indem er den Bischöfen, welche an jenem Verfahren Theil gehabt,

---

1) Leo d. G., freilich voraussetzend, daß Priscillian alle Sittlichkeit zerstörende Lehren vorgetragen habe, sagt von diesem Verfahren gegen die Häretiker ep. 15. ad Turribium: „Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati, quae etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen Christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium.“

die Kirchengemeinschaft verweigerte [1]), und er verglich sie mit den Pharisäern, welche auf die Bestrafung der Ehebrecherin nach dem bürgerlichen Rechte bei Christus angetragen hätten [2]). Der römische Bischof Siricius erklärte sich auf gleiche Weise wie Ambrosius [3]). Ithacius wurde nachher von seinem bischöflichen Amt entsetzt, und noch eine Zeit lang dauerte die Spaltung zwischen diesen beiden Partheien der Bischöfe, denen, welche das Verfahren gegen die Priscillianer gut hießen, und denen, welche es verdammten.

Uebrigens konnte der Tod Priscillians und seiner Freunde die Unterdrückung der Sekte nicht herbeiführen; sondern im Gegentheil mußte diese dadurch einen neuen Schwung des Enthusiasmus [4]) erhalten. Priscillian

---

1) Wie Ambrosius selbst erzählt ep. 24. ad Valentinianum: „me abstinere ab iis, qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant."

2) ep. 26. ad Irenaeum. Quid enim aliud isti dicunt, quam dicebant Judaei, reos criminum legibus esse publicis puniendos et ideo accusari eos etiam a sacerdotibus in publicis judiciis oportuisse, quos adserunt secundum leges oportuisse puniri.

3) Man muß dies schließen aus dem VI. Canon des Concils zu Turin. Harduin. I. f. 959., wo die Entscheidungen des Ambrosius und des römischen Bischofs als gleichstimmig zusammengestellt werden.

4) Mit welchem Argwohn man im Anfang des fünften Jahrhunderts die aus Spanien kommenden Christen, und besonders Mönche (weil ja der Priscillianismus oft unter der Larve des Mönchsthums erschien) betrachtete, aus Furcht vor der dort verbreiteten priscillianischen Häresie, dies zeigt sich an dem Beispiele des Mönchs Bachiarius, welcher in seiner Schrift de fide und seiner Trost- und Ermahnungsschrift an einen gefallenen Mönch (ad Januarium de reparatione lapsi) als

und Manche der mit ihm Hingerichteten wurden von der Sekte als Märtyrer verehrt.

Was die Lehren Priscillians betrifft, so finden wir in denselben, so weit wir sie aus den dürftigen Beschreibungen der Gegner kennen [1]), Dualismus und Emanationslehre mit einander verbunden, dem Gnosticismus und dem Manichäismus verwandte Elemente. Er nahm ein von dem Urquell aus durch Emanation in mehrfachen Stufen

Glaubens- und Sittenlehrer eine gemäßigte und milde Denkart zeigt. Vielleicht durch die politischen Bewegungen aus Spanien verscheucht, begab er sich nach einer andren Gegend des Abendlandes, wo er mehr Ruhe zu finden hoffen konnte. (Ob nach Rom, wie aus der Nachricht des Gennadius c. 24. zu schließen wäre, bleibt ungewiß, da diese Nachricht sonst manches offenbar Unrichtige enthält.) Wie es scheint, wollte man ihn aber in kein Kloster aufnehmen, und die Bischöfe hatten auch Bedenken, die Kirchengemeinschaft ihm zu bewilligen, weil sie ihn wegen des Landes, aus dem er kam, der Häresie verdächtig hielten. Dies veranlaßte ihn zu seiner Rechtfertigung sein Glaubensbekenntniß zu schreiben, das zuerst von Muratori in dem zweiten Bande der schon angeführten Sammlung der Anecdota aus der ambrosianischen Bibliothek herausgegeben worden, wieder abgedruckt in Galland. bibl. patr. T. IX. Die Art, wie er nun hier seine Orthodoxie besonders in der Lehre von der Dreieinigkeit, der Menschheit Christi, der Auferstehung, dem Ursprung der Seele, von der Ehe, von dem ascetischen Leben und vom Canon d. h. S. antithetisch rechtfertigt, beweiset deutlich, daß es der Verdacht einer Ansteckung von der in seinem Vaterlande so sehr verbreiteten priscillianischen Häresie war, gegen den er sich zu rechtfertigen hatte.

1) Besonders das Commonitorium des Orosius an Augustin, Augustin. haeres. 70., und das Antwortschreiben des Bischofs Leo d. G. an den Bischof Turribius von Asturica (Astorga), in welchem er den Bericht des letztern von der Lehre dieser Sekte zur Widerlegung derselben größtentheils mit aufnimmt.

fen sich entwickelndes Lichtreich an, diesem entgegenstehend das Reich der Finsterniß oder das Chaos, aus demselben hervorgehend als Emanation aus demselben die Mächte der Finsterniß, an deren Spitze der Satan steht [1]). Die Seelen, von göttlichem Wesen entsprossen, werden ausgesandt, um die Mächte der Finsterniß zu bekämpfen, sie leisten vor Gott das Gelübde, standhaft zu kämpfen und die Engel des Lichtreichs feuern sie durch ihre Ermahnungen an. Durch die sieben Himmel, das kann heißen, die Reiche der sieben Sterngeister [2]), welche die Gränze zwischen dem Lichtreich und dem Reich der Finsterniß bilden, steigen sie zur Bekämpfung desselben herab, und wahrscheinlich war die priscillianische Ansicht die, daß die Seele aus diesen verschiedenen siderischen Regionen ein entsprechendes siderisches Vehikel sich aneigne und mitbringe [3]). Doch nun gelingt es den Mächten der Finsterniß die Seele zu sich herabzuziehen und sie in Körper zu fesseln [4]). Daß dies aber so geschah, ist

1) Satanam ex Chao et tenebris emersisse. Leo ad Turrib. c. VI.

2) Hier zu vergleichen die Lehre der Ophiten.

3) Wenn man aber berücksichtigt, daß Priscillian die in der ethiopischen Uebersetzung uns bekannt gewordene Ascensio Isajae (ed. Lawrence. Oxon. 1819.) benutzte; so wird es wohl wahrscheinlicher, daß er unter den sieben Himmeln sieben stufenmäßig auf einander folgende Classen der höhern Geisterwelt, sieben Stufen der höheren Emanationswelt nach der kabbalistischen Theologie verstanden hat. Auch fragt es sich, ob die siderische Welt nach seiner Theorie ganz dem Reiche des Bösen angehört oder dem gnostischen Reich des Demiurgos vielmehr entspricht.

4) Nach Leo's Darstellung c. 10. setzte Priscillian eine der Geburt vorangehende frühere Schuld; aber offenbar tragen die Darstellungen des Orosius und des Augustinus, denen wir

nichts Zufälliges, sondern die Mächte der Finsterniß mußten so den Absichten der göttlichen Weisheit zur Zerstörung ihres eigenen Reiches dienen. Die himmlischen Seelen sollten das Reich der Finsterniß in seinem Sitz selbst vernichten, wie dies durch die Erlösung würklich vollzogen wurde [1]).

Den zwölf siderischen Mächten, den zwölf Zeichen des Thierkreises, denen der Mensch durch seinen Körper (dessen verschiedene Theile und Glieder Priscillian den verschiedenen Gestirnen desselben zueignete) verwandt und unterworfen sein sollte, setzte er entgegen die zwölf himmlischen Mächte, dargestellt unter den Namen der zwölf Patriarchen, denen die Seele des Menschen verwandt sein und unter deren Leitung sie stehn sollte. Daher vereinigt der Mensch, nach Seele und Leib das Weltall im Kleinen darstellend, die höhere und die niedere Welt, Himmel und Erde in sich [2]). Vermöge jener in der Natur des Körpers, in

---

gefolgt sind, mehr den Charakter der Ursprünglichkeit, und Worte aus einem Brief Priscillians bestätigen diese Darstellung. Wenn man annehmen müßte, daß Leo's Entwickelung mit der augustinischen zu vereinigen sei; so könnte die Vereinigung im Sinne Priscillians nur darin gesucht werden, daß das sich überwinden lassen von den Mächten der Finsterniß als eine Verschuldung dargestellt werde, was Leo nur nicht auf die rechte Weise, nicht dem Ideenzusammenhang Priscillians gemäß verstanden hätte.

1) Hier erkennt man den allgemeinen Grundsatz Priscillians, der sich auch in dem manichäischen System findet, arte non potentia Dei agi omnia bona in hoc mundo. Das Lichtreich nöthigt durch seine siegreiche Weisheit die Fürsten der Finsterniß grade da, wo sie übermüthig zu sein und zu siegen scheinen, seinen Absichten zu dienen und sich selbst den Sturz zu bereiten.

2) Die Worte des Priscillianus in einem Briefe: Haec prima sapientia est, in animarum typis divinarum virtutum intelligere

welchem die Seele durch die Mächte der Finsterniß eingekerkert worden, gegründeten Abhängigkeit bleibt der Mensch dem Einfluß der Gestirne unterworfen, bis die gottverwandte Seele durch die Gemeinschaft mit jener höhern Region des Daseins, aus der sie abstammt, die Macht erhält, sich von jenem niederen Einflusse frei zu machen. Zur Befreiung der Seele erschien der Erlöser auf Erden. Es läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, wie Priscillian von der göttlichen und von der menschlichen Natur Christi dachte. Es ist gewiß, daß er von dem Verhältnisse des Sohnes Gottes zur Trinität, wie von dieser überhaupt, monarchianische Vorstellungen hatte. Nach seiner Theorie von dem Körper als dem Sitz des Bösen, von der Geburt als einem Werk der Mächte der Finsterniß, konnte er die Geburt Jesu mit einem wahren menschlichen Körper von irdischem Stoffe nicht gelten lassen. Wenn also auch die Angabe Leo's richtig ist [1]), daß die Priscillianer das Prädikat des Eingebornen dem Erlöser nur in der Hinsicht beilegten, weil er allein von der Jungfrau geboren sei; so ist doch gewiß dies nicht so zu verstehn, als ob Priscillian die kirchlichen Vorstellungen von der Geburt Jesu durchaus getheilt hätte. Er konnte dies Prädikat in diesem Sinne um desto mehr hervorheben, wenn er zu dem Auszeichnenden der Geburt Jesu auch dies rechnete, daß er einen Körper von höherem Stoffe mitbrachte, und also das Geborenwerden bei ihm etwas ganz andres bezeichnet als bei den übrigen Menschen. Aus

naturas et corporis dispositionem, in qua obligatum coelum videtur et terra.

1) l. c. c. III.

den Antithesen aber, welche das Concil zu Toledo im J. 400 den Priscillianern entgegenstellte, erhellt, daß sie Christus als denjenigen, der nicht geboren werden könne (innascibilis), bezeichneten, daß sie behaupteten, die göttliche Natur Christi und die leibliche seien Eine und dieselbe. Was die manichäische Auffassungsform zu enthalten scheint: Die Eine göttliche Lichtnatur stelle sich dem sinnlichen Auge nur dar unter der Scheinform der Sinnlichkeit. Leo sagt auch, daß sie das Weihnachtsfest deshalb mit der Kirche nicht feiern konnten, weil sie von der Erscheinung Christi doketisch dachten. Wenn Priscillian besonders hervorhob, was Christus durch sein Leiden zur Erlösung gewürkt, so scheint dies zwar mit seiner doketischen Ansicht nicht recht übereinzustimmen. Aber die Art, wie er sich darüber ausdrückt, läßt sich doch auch verstehen, wenn gleich er wie Mani dem Leiden Christi nur eine symbolische Bedeutung beilegte [1]). Wie die zwölf Zeichen des Thierkreises bei der Geburt des äußeren Menschen würksam sind, so die ihnen entgegengesetzten zwölf himmlischen Mächte bei der Wiedergeburt, durch welche der innere Mensch wieder zur Gemeinschaft mit der göttlichen Substanz, aus der er herstammt, umgebildet werden soll [2]). Was von Christus prädicirt wird, daß er vom Weibe geboren, aber vom heiligen Geist

---

1) Christus habe durch sein Leiden — sagte Priscillian — den Schuldbrief Col. 2, 14., vermöge dessen die Seele von den Mächten der Finsterniß in dem Körper gefangen gehalten wurde und dem siderischen Einflusse dienstbar war, ausgetilgt.

2) Leo c. 13. duodecim virtutes, quae reformationem hominis interioris operantur, — ut in eam substantiam, de qua prodiit reformetur.

erzeugt sei [1]), das wandten die Priscillianer auf alle Söhne der Verheißung an. Es fragt sich aber, ob sie dies von der Geburt verstanden, insofern das innere Wesen des Menschen von Gott entsprossen, oder von der Wiedergeburt als Gegensatz gegen die Geburt.

Wie schon aus dem, was die Priscillianer von den Patriarchen sagten, hervorgeht, ließen sie auch die Autorität des alten Testaments gelten, indem sie dasselbe durch allegorische Erklärung sich aneigneten. Wobei es doch noch bestehn konnte, daß sie den Gott des alten Testaments von dem Gott des Evangeliums unterschieden [2]). Außer den kanonischen Schriften des alten und des neuen Testaments gebrauchten sie aber auch manche apokryphische, wie z. B. den Lobgesang Christi, den er zuletzt nach dem Oelberg gehend, Matth. 26, 30., gesungen haben und der nur unter den Geweihten fortgepflanzt worden sein sollte [3]).

Die Moral der Priscillianer war, wie ihre Lehre von dem Ursprung des Körpers es verlangte, eine streng ascetische, welche Enthaltungen aller Art und den Cölibat gebot. Die Vorwürfe von Ausschweifungen, welche ihnen gemacht werden, sind wenigstens nicht hinreichend beglaubigt. Sehr lax waren aber, wie bei den meisten theosophischen Sekten im Zusammenhang mit der Unterscheidung einer esoterischen und einer exoterischen Lehre ihre Grundsätze über Wahrhaftigkeit. Sie behaupteten, daß eine Lüge

---

1) Leo c. 9. filios promissionis ex mulieribus quidem natos; sed ex spiritu sancto conceptos.

2) Wie dies durch die achte Antithese des Concils zu Toledo ihnen Schuld gegeben wird.

3) S. Augustin. ep. 237. ad Ceretium.

zu einem heiligen Zweck, wie zur Beförderung der Fortpflanzung ihrer Mysterien, erlaubt sei, daß man der Menge durch Anschließung an ihre fleischlichen Vorstellungen dasjenige verbergen dürfe, was sie zu verstehn doch nicht im Stande sei. Nur den Erleuchteten, also den Mitgliedern der Sekte, sei man die volle Wahrheit zu sagen verpflichtet, und um diese Beschränkung der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit zu begründen, gebrauchten sie die nach ihrem Sinn verdrehte Stelle Ephes. 4, 25. Ihr Bischof Dictinnius, der auf dem Concil zu Toledo im J. 400 zur katholischen Kirche übertrat, hatte ein Buch unter dem Namen der Wage [1]) geschrieben, in welchem diese Grundsätze entwickelt und vertheidigt wurden. Es erhellt aber auch aus diesem ihrem Princip, daß ihre eignen Aussagen über die Beschaffenheit der Sekte und ihrer Lehren, so wie die Widerrufserklärungen ihrer zur katholischeu Kirche wieder übertretenden Mitglieder, kein großes Zutrauen verdienten.

Manche katholische Geistliche glaubten nun, daß, um die Priscillianisten zur wahren Aussage über den Inhalt ihrer Lehre zu vermögen, man sich eine ähnliche Verstellung erlauben dürfe und müsse. Augustin aber schrieb ein treffliches Buch, um das Unsittliche dieser Methode nachzuweisen und die unbeschränkte Allgemeinheit der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit darzuthun [2]).

Die Befolgung jenes Grundsatzes der Priscillianer erleichterte ihnen auch natürlich die Fortpflanzung der Sekte ohngeachtet aller Verfolgungen, und dazu kamen nachher

---

1) libra.

2) Sein Buch de mendacio ad Consentium.

die politischen Stürme, welche die Völkerwanderung über Spanien herbeiführte und unter denen die kirchliche Aufsicht nicht so genau und streng fortgeführt werden konnte. Da das Concilium zu Braga im J. 563 [1]) es für nöthig hielt, von Neuem solche Gesetze zu geben, welche die Entdeckung und Unterdrückung der Priscillianisten zum Zweck hatten; so erhellt daraus, wie lange sie sich fortpflanzen konnten, und wie leicht es geschehn konnte, daß sie noch bis in die folgende Periode hinein einen Samen ihrer Lehren verbreiten konnten.

Wenn gleich diese Nachwürkungen älterer orientalischer Sekten in ihrem Verhältnisse zu der Entwickelungsgeschichte dieser Periode unbedeutender erscheinen; so wurden sie doch in die folgenden Jahrhunderte fortgepflanzt, ein wichtiges Mittel in der Hand Gottes, um zuerst einen lebhaften Gegensatz gegen die Verfälschung des Evangeliums durch die Vermischung mit Menschensatzungen, und gegen die davon ausgehende Geistesknechtschaft anzuregen, die Laien zum Bewußtsein der Rechte des allgemeinen christlichen Priesterthums und zur reinen Quelle der Wahrheit in dem göttlichen Worte wieder zurückzuführen.

---

1) Concilium Bracarense I.

# Stellen der Alten, die in diesem Bande behandelt sind.

## 1. erklärt.

Athanas. vit. Anton. §. 1. §. 3. p. 490.
Concil. Ancyr. can. 17. p. 381.
Concil. Laodicens. can. 11. p. 335. can. 15. p. 679. 680. can. 16. p. 636.
Suidas s. v. *Πουλχερια* p. 980.

## 2. Beurtheilung der Leseart.

Concil. Arelat. can. 8. p. 405.
Concil. Nicen. can. 19. p. 334.
Julian. rescript. ad popul. Constantinopol. (in Muratori Anecdot. Graec. Patav. 1709. f. 332.) p. 96.
Symbolum Chalced. p. 1110. p. 1111.

## 3. emendirt.

Euseb. vit. Constantin. III, 21. p. 56.
Gregor. Nyss. orat. X. adv. Eunom. init. p. 854.
(Lactant.) de mortibus persecut. c. 48. p. 28. (p. 24. 25. 26.)
Nestorius in Harduin. Conc. T I. f. 1338. p. 966.
Nilus de monastica exercitat. c. 9. p. 568.

# Nominal- und Real-Index

über die

drei Abtheilungen des Zweiten Bandes.

## A.

## B.

## E.

## F.

## G.

## H.

## J.

## K.

## L.

## M.

## N.

## O.

## P.

## Q.



## R.

## T.

## U.



## V.

## Citate, welche in den drei Abtheilungen dieses Bandes vorkommen.

### Stellen der heil. Schrift.

---

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

# Verbesserungen.

Seite 931. Zeile 3. v. o., statt Eutwickelung lies Entwickelung.
= 981. = 11. v. o., zu s. oben l. S. 972.
= 994. = 13. v. o., zu s. oben l. S. 978.
= 1027. A. Zeile 1. v. o., zu s. oben l. S. 1013.
= 1067. Zeile 3. v. u., zu s. oben l. S. 1014.
= 1068. = 15. v. o., st. Meuschheit l. Menschheit.
= 1073. A. 1. Zeile 6. v. o., zu s. oben l. S. 1071.
= 1074. Zeile 17. v. o., zu s. oben l. S. 964.
= 1097. A. 3. Zeile 1. v. o., zu s. oben l. S. 353.
= 1117. Zeile 2. v. o., st. Eudoxia l. Eudokia.
= 1145. = 1. v. u., zu s. oben l. S. 1130. vgl. 1169.
= 1171. = 4. v. u., zu s. oben l. S. 1055.
= 1173. = 10. v. o., st. im J. 535. l. im J. 435.
= 1181. A. 1. Zeile 1. v. o., st. Abth. I. l. Abth. II. S. 514.
= 1226. A. Zeile 1. v. u., zu s. unten l. S. 1281. 1293.
= 1230. A. 2. Zeile 1. v. o., zu s. unten l. S. 1389. 1390.
= 1232. A. 1. Zeile 1. v. o., zu s. unten l. S. 1267. A. 1.
= 1375. Zeile 3. v. o., zu s. oben l. S. 987. 994.
= 1387. = 9. v. o., zu s. oben l. S. 1368.
= 1397. A. 2. Zeile 6. v. o., st. IV, 26. I, 26. l. dial. I. T. IV. f. 26.
= 1459. A. 2. Zeile 2. v. o., st. Abschnit l. Abschnitt.
= 1468. A. 2. Zeile 1. v. o., st. Lykypolis l. Lykopolis.

---

| Verhältniß der christlichen Kirche zur Welt. | | | Kirchenverfassung und Kirchenzucht. | Kirchenspaltungen. | Christliches Leben. |
|---|---|---|---|---|---|
| Römische und Griechische Kaiser. | Ausbreitung | Beschränkung | | | |
| | des Christenthums. | | | | |
| 306—337. Constantinus.<br>Licinius 307—323. | in Armenien durch Gregor Photistes.<br>Toleranzedikt Maximins.<br>in Georgien 320—330.<br>Theophilus in Indien.<br>in Abessynien durch Frumentius.<br>Edikte i. J. 312. 313. von Constantin und Licinius.<br>Maximins erneuertes Edikt.<br>(Verbot der Opfer in Privathäusern vor 319). | Diokletian. Verfolgung hört auf durch Galerius 311.<br>Maximin unterdrückt die Christen.<br>(Verfolgung in Aegypten) acta Pilati.<br>Märtyrer.<br>Maßregeln des Licinius gegen die Christen. | ἀλειτουργησία der Geistl. durch Const. 313.<br>beschränkt 320.<br>die Kirche erhält Erbschaftsrecht 321.<br>und besondere Gerichtsbarkeit.<br>Intercessiones. — Kirchenasyle.<br>Wohlthätigkeitsanstalten. | meletianische Spaltung in Aegypten, 306 gegen B. Petrus u. 311 gegen B. Alexander — bis in's V. Jahrh.<br>Spaltung zwischen d. Parthei d. Cäcilianus u. Majorinus seit 312.<br>Donatistische Spaltung<br>Circumcelliones. | Paulus, erster christl. Einsiedler, zur Zeit der decian. Verfolgung.<br>Antonius (251—356) in Aegypten, Stifter d. Mönchsthums.<br>Hilarion in Palästina.<br>Pachomius, Stifter des Klosterlebens.<br>Mönchsverein zu Tabennä.<br>Regel des Pachomius.<br>Regel des Basilius.<br>Klöster als Erziehungs- u. Wohlthätigkeitsanstalten.<br>Verirrungen d. Anachoreten: schwärmerischer Hochmuth. |
| 337—361. Constantius.<br>Constantin II. 337—340.<br>Constans 337—350.<br>Magnentius 350—353. | (Constantius Gesetze gegen Opfer 341. 353 356.<br>— Verbot d. Tempelzerstörung 346).<br>Ausbreitung in Arabien durch Theophilus. | Verfolgungen in Persien durch Sapores 330. 342. 343—383. | Allgemeine Concilien:<br>Einfluß der Kaiser.<br>Concilienbeschlüsse<br>über Cölibat 305. 314. 360.<br>gegen Zudrang zu Kirchenämtern 325. 347.<br>gegen Versetzung der Bischöfe 325. 341.<br>gegen Anstellung der Chorepiscopen 347.<br>zu Sardica dem R. B. oberrichterl. Autorität übertragen 347. | Eustathianer 330.<br>Verfolgung gegen Donatisten unter Constans.<br>Donatus von Carthago exilirt.<br>meletianische Spaltung zu Antiochia 360 bis in's V. Jahrh.<br>Luciferitaner. | Mönchsthum im Occident zuerst durch Athanasius.<br>Aus dem syr. Mönchsth. die Euchiten =<br>Eustathianer, in Paphlagon. u. Pontus.<br>Dagegen das Conc. zu Gangra:<br>Beförderung des Cönobitenlebens.<br>Mit den Cönobiten in Kampf:<br>die ältern Asceten, Sarabaïten. |
| 361—363. Julianus. | Ulphilas unter Gothen.<br>Julians Edikt für Freiheit aller christlichen Partheien,<br>für Zurückberufung der Bisch. | Märtyrer unter Ostgothen.<br>Julians Kunstgriffe gegen d. Chr. — Polemik.<br>Libanius.<br>Philopatris. | | | |
| 363—364. Jovianus.<br>364—375. Valentinian I.<br>364—378. Valens.<br>375—383. Gratianus. | Jov. Gesetz für Religionsfreiheit.<br>(Toleranzgesetze [a. 371.] paganismus.<br>Verbot der blutigen Opfer).<br>(Maßregeln gegen das Heidenth. i. J. 382.). | | Bischöfe vor d. Presbyteren ausgezeichnet,<br>diese vor den Diaconen.<br>Neue Aemter: οἰκόνομοι, ἔκδικοι, notarii, parabolani, copiatae. — visitatores. | Spaltung zwischen Damasus u. Ursinus zu Rom 366. | Valens Gesetz über Eintritt in's Mönchsthum 365. |
| 383—392. Valentinian II.<br>Maximus 382—388.<br>Eugenius 392—394. | | Eugen begünstigt Heid.th. | Filialkirchen.<br>Gratian ertheilt dem röm. Bisch. d. Primat i. J. 378. | Spaltung des Aërius: Aërianer. | Weltchristenthum im Gegensatz gegen Mönchsthum. |
| 379—395. Theodosius der Große. | (Gesetze gegen Opfercultus.<br>Tempelzerstörung). | Symmachus. | Patriarchen 381.<br>Patriarchalverfassung.<br>Metropolitanverfassung, Provinzialsynoden. | | Frömmigkeit der Frauen: Nonna, Anthusa, Monica. |
| 395—423. Honorius. | (Gesetz [i. J. 399.] die Tempel auf dem Lande zu zerstören.<br>— für Religionsfreiheit 409.<br>— gegen Heiden 416). | Themistius. | Gesetz des Damasus gegen Versetzung der Bischöfe 382.<br>Gesetz über Befreiung d. Geistlichen von Staatslasten 383. | Augustins Zusammenkunft mit dem Donatisten Fortunius 398. | Mönchsthum im Occident verbreitet durch Eusebius v. Verc., Ambrosius, Martinus, Hieronymus.<br>Marcian u. Avitus. |
| 395—408. Arcadius. | (Gesetz gegen Heiden).<br>in Armenien durch Miesrob.<br>Chrysostomus für Missionsanstalten unter Gothen. | Eunapius. | Cölibatsgesetz des Siricius 385.<br>Gesetz gegen Asyle 398.<br>Klöster, Pflanzschulen für Geistlichkeit. | Antrag des Conc. zu Carthago an die Donatisten 403.<br>Gesetze des Honorius gegen die Donatisten 405.<br>Religionsgespräch zu Carthago zwischen Donatisten und Katholiken 411. | Jovinian u. Vigilantius gegen ascetische Schätzungsweise.<br>Chrysostomus gegen Ueberschätzung des Mönchsthums.<br>Nilus.<br>Styliten — Symeon. |
| 408—450. Theodosius II. | Symeon der Stylit.<br>Asbebethos.<br>in Irland durch Patricius, nach 432. | Zosimus.<br>Proklus.<br>Verfolgung in Persien 418 bis 448.<br>Verfolgung in Armenien 450. | Canonisches Leben.<br>Unabhängigkeit der nordafrikan. Kirche, Concilienbeschlüsse im J. 407. 418.<br>Diakonissinnen hören auf im Occident.<br>erstes Gesetz für Asyle 431.<br>Poenitentes: vier Klassen.<br>Anathema.<br>Das bisherige Beicht- und Bußwesen in der griech. Kirche abgeschafft, seit 390. | Spaltung der Johanniten zu Constantinopel 403—438.<br>Kirchenspaltung im Orient.<br>(Synode von Cilicia secunda).<br>Spaltung zwischen der persischen u. [illegible] in der 2. Hälfte des V. Jahrh. | Augustin bildet das canonische Zusammenleben seiner Geistlichkeit.<br>Mönchsthum im südl. Frankreich durch Cassianus.<br>(Kloster Lerins).<br>[illegible] |
| 450—457. Pulcheria mit Marcianus. | | | | | |
| 457—474. Leo I. | | | | | |
| 474—491. Zeno Isauricus<br>Basiliscus 476. | | | Religionsedikte seit Basiliscus. | | |
| 491—518. Anastasius. | | | | Spaltung zwischen d. oriental. u. occidental. Kirche, in Folge des Henotikon. | Benedictus, geboren 480<br>Mönchsstiftung auf castrum Cassinum.<br>Benediktinerregel.<br>Verbreitung dieser Form dur[ch] Placidus, Maurus [...] Sicilien, Gallien. |
| 518—527. Justinus. | Almundar.<br>unter Laziern 520. | | | Donatisten bis in's VI. Jahrh. | |
| 527—565. Justinianus. | (unterdrückt die letzten Reste des Heidenthums).<br>unter Abasgern. | Verfolgung in Arabien durch Dsunovas. | | Spaltung im Abendland durch die Kirchen von Istria und Aquileja, in Folge der vom constantin. Conc. ausgesprochenen Verdammung 553. | |

| …ffung<br>…t. | Kirchenspaltungen. | Christliches Leben. | Christlicher Cultus. | Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.<br>Secten und Häretiker. | Kirchenlehre. | Kirchenlehrer. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| …eistl. durch<br>…Erbschafts-<br>…erichtsbar-<br>— Kirchen-<br>…lten.<br>:<br>…er.<br>…b. 314. 360.<br>…u Kirchen-<br>…347.<br>…g der Bi-<br>…41.<br>… der Chor-<br>…R. B. ober-<br>…ritāt über-<br>…Presbyteren<br>…nen.<br>…ομοι, ἐκδι-<br>…polani, co-<br>…pres.<br>…dem röm.<br>…i. J. 378.<br>…ung.<br>…fassung, Pro-<br>…sius gegen<br>…ischöfe 382.<br>…ng d. Geist-<br>…klassen 383.<br>… Siricius<br>…398.<br>…n für Geist-<br>…nordafrikan.<br>…schlüsse im<br>…en auf im<br>…yle 431.<br>… Klassen.<br>…Beicht- und<br>… der griech.<br>…fft, seit 390. | meletianische Spaltung in Aegypten, 306 gegen B. Petrus u. 311 gegen B. Alexander — bis in's V. Jahrh.<br>Spaltung zwischen d. Parthei d. Cäcilianus u. Majorinus seit 312.<br>Donatistische Spaltung<br>Circumcelliones.<br>Eustathianer 330.<br>Verfolgung gegen Donatisten unter Constans.<br>Donatus von Carthago exilirt.<br>meletianische Spaltung zu Antiochia 360 bis in's V. Jahrh.<br>Luciferitaner.<br>Spaltung zwischen Damasus u. Ursinus zu Rom 366.<br>Spaltung des Aërius: Aërianer.<br>Augustins Zusammenkunft mit dem Donatisten Fortunius 398.<br>Antrag des Conc. zu Carthago an die Donatisten 403.<br>Gesetze des Honorius gegen die Donatisten 405.<br>Religionsgespräch zu Carthago zwischen Donatisten und Katholiken 411.<br>Spaltung der Johanniten zu Constantinopel 403—438.<br>Kirchenspaltung im Orient. (Synode von Cilicia secunda).<br>Spaltung zwischen der persischen u. der römischen Kirche, in der 2. Hälfte des V. Jahrh. | Paulus, erster christl. Einsiedler, zur Zeit der decian. Verfolgung.<br>Antonius (251—356) in Aegypten, Stifter d. Mönchsthums.<br>Hilarion in Palästina.<br>Pachomius, Stifter des Klosterlebens.<br>Mönchsverein zu Tabennä.<br>Regel des Pachomius.<br>Regel des Basilius.<br>Klöster als Erziehungs- u. Wohlthätigkeitsanstalten.<br>Verirrungen d. Anachoreten: schwärmerischer Hochmuth.<br>Mönchsthum im Occident zuerst durch Athanasius.<br>Aus dem syr. Mönchsth. die Euchiten =<br>Eustathianer, in Paphlagon. u. Pontus.<br>Dagegen das Conc. zu Gangra:<br>Beförderung des Cönobitenlebens.<br>Mit den Cönobiten in Kampf:<br>die ältern Asceten, Sarabaïten.<br>Valens Gesetz über Eintritt in's Mönchsthum 365.<br>Weltchristenthum im Gegensatz gegen Mönchsthum.<br>Frömmigkeit der Frauen: Nonna, Anthusa, Monica.<br>Mönchsthum im Occident verbreitet durch Eusebius v. Verc., Ambrosius, Martinus, Hieronymus.<br>Marcian u. Avitus.<br>Jovinian u. Vigilantius gegen ascetische Schätzungsweise.<br>Chrysostomus gegen Ueberschätzung des Mönchsthums.<br>Nilus.<br>Styliten — Symeon.<br>Augustin bildet das canonische Zusammenleben seiner Geistlichkeit.<br>Mönchsthum im südl. Frankreich durch Cassianus. (Kloster Lerins).<br>Weltsinn zu Carthago 450. | Wallfahrten, vermehrt seit der Kaiserin Helena, nach Palästina — Rom, Arabien.<br>am Freitag und Sonntag justitium, von Constantin geboten (vor 321).<br>Conc. zu Laodicea: über Sabbathsfeier.<br>Verschiedenheit in d. Zeit d. Passahfeier. Bestimmung des nicen. Concils.<br>Quartodecimani.<br>das Epiphanienfest vom Orient zum Occident um 360.<br>Weihnachtsfest im Occident unter Liberius.<br>Weihnachtsfest vom Orient nach dem Occident um 376.<br>tägliche Communion in der röm., spanischen und alexandrin. Kirche.<br>häusl. Communion unter Einer Gestalt.<br>bestimmte Taufzeiten, festgesetzt durch Siricius 385.<br>am Sonntag alle bürgerlichen Verhandlungen untersagt 386.<br>Bilder in den Kirchen.<br>Augustin unterdrückt die parentalia.<br>Der Sabbath ein Fasttag in d. abendländ. Kirche: Decretale des Innocentius.<br>Schauspiele an Sonn- u. Hauptfesttagen u. in der Zeit zwischen d. Oster- und Pfingstfest verboten 425.<br>Quadragesimalfasten.<br>die große Woche vom Palmsonntag | Manichäer:<br>Agapius. Faustus.<br>Audianer von Anfang bis Ende des IV. Jahrh.<br>(Donatus d. G.).<br>Arius † 336.<br>entsetzt 321; vom nicen. Conc. verdammt.<br>Semiarianer auf d. nicen. Conc.<br>Rhetorius: Gnosimachoi.<br>Marcellus und Photinus zu Sirmium 351 verdammt.<br>Aetius.<br>Eunomius: Eunomianer.<br>Apollinaris 362.<br>Euchiten von der 2. Hälfte des IV. bis in's VI. Jahrh. und Eustathianer.<br>Kollyridianerinnen in Arabien.<br>Pneumatomachen.<br>Priscillian, hingerichtet 384.<br>Priscillianisten.<br>Jovinian, verdammt von Siricius u. Ambrosius 390.<br>Origenisten vom Berge Nitria.<br>Origenes verdammt auf Synoden zu Alexandr. seit 399, vom Conc. unter Epiphanius 401.<br>(Donatisten: Fortunius, Parmenianus, Petilianus, Gaudentius, Emeritus. Tichonius).<br>Pelagius } Edikt d. Honorius gegen sie.<br>Cölestius } verdammt von Zosimus.<br>Julianus von Eclanum.<br>Leporius 426. — sein Widerruf.<br>Annianus.<br>Arianismus unter Vandalen 430. | katholischer Gesichtspunkt von der allgemeinen Verbreitung der Kirche vermittelst der bischöflichen Succession von d. Aposteln her.<br>Differenz in der Anthropologie, in der Lehre v. d. Erlösung u. v. d. Taufe zwischen der occid. u. orient. Kirche.<br>Origenistisch-kirchliche Auffassung von einer menschlichen Seele in Christo.<br>Homousion des Sohnes Gottes vom nicen. Conc. festgestellt.<br>die Orientalen behaupten das Homousion zu Antiochia 341. 345.<br>zu Ancyra 358.<br>zu Sirmium d. Gebrauch d. Worts οὐσία verworfen 357.<br>zu Nicä, Ariminum u. Constantinopel 360. — auch Homousion behauptet.<br>Conc. zu Alexandr. bestätigt die nicen. Lehre 362.<br>das Homousion auf den h. Geist ausgedehnt vom illyr. Conc. 375.<br>die Kirchenlehre gegen Apollinarismus festgestellt seit 376.<br>auch zu Constantinopel 381.<br>das nicen. Symbol aufgenommen von diesem Conc.<br>das Homousion auf d. h. Geist ausgedehnt.<br>Theodosius stellt den Sieg der nicen. Lehre äußerlich fest 380.<br>Differenz zwischen der oriental. u. occident. K. in der Bestimmung vom Ausgehn des h. Geistes.<br>Allgemeiner Gegensatz zwischen der antioch. u. alexandr. Kirche.<br>in der abendländ. Kirche vier Sacramente.<br>Lehre der nordafrik. Kirche im Gegensatz gegen Pelagianismus.<br>Conc. zu Carthago 418.<br>verdammt d. Lehre v. Mittelzustand der ungetauften Kinder.<br>Pelagianismus verdammt von In- | Eusebius von Cäsarea 261—340.<br>Didymus, Katechet zu Alexandria.<br>Hosius von Cordova, exilirt durch Constantius.<br>Alexander v. Alexandria † 326.<br>Eusebius von Nicomedien.<br>Eusebius von Emisa † 360.<br>Athanasius 296—373.<br>Hilarius von Poitiers † 368.<br>Eusebius von Vercelli † 371.<br>Lucifer von Calaris.<br>Gregor von Nazianz 300—391.<br>Basilius d. G. 316—379.<br>Gregor von Nyssa † 394.<br>Cyrillus von Jerusalem † 386.<br>Ambrosius von Mailand 374.<br>Epiphanius v. Salamis † 404.<br>Hieronymus 339—420.<br>Rufinus.<br>Zeno von Verona.<br>Asterius von Amasea.<br>Chrysostomus 347—407.<br>Siricius, röm. Bisch. 384—398<br>Martinus von Tour.<br>Amphilochius von Iconium.<br>Augustinus 353—429.<br>Nilus, Anfang des V. Jahrh.<br>Marcus.<br>Synesius von Ptolemais 410.<br>Cyrill von Alexandria † 444.<br>Pf. Dionysius Areopagita im Verlauf des V. Jahrh. |
| Basilis- | Spaltung zwischen d. oriental. u. occidental. Kirche, in Folge des Henotikon.<br>Donatisten bis in's VI. Jahrh.<br>Spaltung im Abendland durch die Kirchen von Istria und Aquileja, in Folge der vom constantin. Conc. ausgesprochenen Verdammung 553. | Benedictus, geboren 480: Mönchsstiftung auf castrum Cassinum.<br>Benediktinerregel.<br>Verbreitung dieser Form durch Placidus, Maurus in Sicilien, Gallien. | bis zum großen Sabbath.<br>Feier des Donnerstags, der ἡμέρα τοῦ σταυροῦ.<br>am großen Sabbath viele getauft. octava infantium.<br>Justitium vom Palmsonntag bis zur octava infantium.<br>Himmelfahrtsfest.<br>Neujahrsfeier: in d. abendländ. Kirche drei Buß- und Fasttage.<br>Allgemeines Bibellesen.<br>Gegensatz von irdisch gesinnten Laien. Hindernisse.<br>Vorlesen in der Kirche.<br>Kirchengesang ausgebildet — ψάλται.<br>Predigten: rhetor. und theatr. Richtung; missa catechumenorum, fidelium.<br>Katechumenen: ἀκροαταί, γονυκλίνοντες, φωτιζόμενοι.<br>Zwiefache Salbung bei d. Taufe. Firmelung. — Kindertaufe. — Späte Taufe.<br>Agapen vom Abendmahl getrennt.<br>Fürbitten beim Abendmahl.<br>Prächtige Kirchengebäude. — Eintheilung: πρόναος, ναός, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων.<br>Heiligenverehrung.<br>Marienverehrung: Kollyridianerinnen.<br>Reliquienverehrung.<br>Kreuzeszeichen im tägl. Leben u. in den Kirchen.<br>Bilder in Gebrauch. — Bilderanbeter. προσκύνησις.<br>Bilderverehrung in der griechischen Kirche im Verlauf des VI. Jahrh. | (Semipelagianer).<br>Prädestinatianer.<br>Nestorius.<br>Ibas.<br>Nestorianer = Simonianer 435.<br>Eutyches verdammt von Flavians Synode 448.<br>nestorian. Kirche in Persien:<br>Barsumas 435—489 Bisch.<br>Babäus Patr. von Seleucia 496.<br>Arianer in Constantinopel bis in's VI. Jahrh.<br>Akephaloi.<br>Monophysiten: Severus, Themistius.<br>Monophysitismus von Synode unter Mennas verdammt 536.<br>Monophysiten in Aegypten; Armenien verdammen zu Thiven d. chalced. Conc. 536.<br>Origenes verdammt v. Conc. unter Mennas 541.<br>Theodor u. Schriften d. Theodoret u. Ibas zu Constant. verdammt 553.<br>Gesetze d. Conc. zu Braga gegen Priscillianisten 563.<br>Jacob † 578. Jacobiten.<br>Niobiten.<br>Johannes Philoponus.<br>Stephanus Gobarus. | nocenz und Zosimus.<br>Lehre von ignis purgatorius und ewigen Strafen. — Wiederbringungsl. verdammt.<br>Nestorius u. die Pelagianer vom I. ephesin. Conc. verdammt.<br>Leos Brief an Flavian.<br>Chalcedon. Symbol in Gegensatz gegen Nestorianismus und Eutychianismus 451.<br>(Zenos Henotikon 482).<br>Sieg des chalcedonischen Concils unter Justinus.<br>die augustinische Lehre von der Alles wirkenden Gnade nach der Darstellung des Cäsarius gegen Pelag. u. Semipelag. bestätigt<br>vom Conc. zu Orange 529 u. zu Valence u. vom R. B. Bonifacius II. | Theodoret 393—437.<br>Isidorus von Pelusium † 449.<br>Vincentius von Sirinum 434<br>Prosper Aquitanicus.<br>auct. libri de vocat. gentium.<br>Johannes Cassianus.<br>Leo d. G. röm. Bisch. 440—461.<br>Faustus von Rhegium 454.<br>Arnobius.<br>Gennadius.<br>Xenajas (Philoxenus) im Anfang des VI. Jahrh.<br>Cäsarius von Arles 469—542<br>Fulgentius von Ruspe.<br>Facundus von Hermiane.<br>Leontius von Neapolis, gegen Ende des VI. Jahrh.<br>Gregor d. G. R. B. 590—604. |